Prima edizione 1974
Seconda edizione 1977

INTRODUZIONE A

ARISTOTELE

DI

GIOVANNI REALE

EDITORI LATERZA

I. L'UOMO, L'OPERA E LA FORMAZIONE DEL PENSIERO FILOSOFICO

1. *Dalla nascita all'ingresso nell'Accademia.*

È indispensabile, ai fini di una corretta esposizione ed interpretazione del pensiero di Aristotele, premettere alcune notizie essenziali concernenti la sua vita, le caratteristiche particolari delle sue opere, la genesi e la destinazione di queste e i relativi problemi di indole cronologica. La moderna critica, infatti, ha creduto di poter risolvere molti dei problemi che la lettura di Aristotele solleva, rifacendosi al dato biografico e ha addiritura creduto di poter risolvere interamente la *natura* del pensiero aristotelico nella sua *genesi*. È bensì vero che questo nuovo indirizzo della critica, il quale, come vedremo, è stato inaugurato da Werner Jaeger nel 1923, nel giro di cinquant'anni è pervenuto alle colonne d'Ercole, in quanto è giunto a distruggere le premesse da cui era partito e le basi stesse sulle quali aveva lavorato; ma è altrettanto vero che esso ha fatto valere una istanza irreversibile: ha cioè dimostrato quanto assurdo fosse l'atteggiamento che, per interi secoli, si era tenuto nei confronti di Aristotele, considerando il suo pensiero come un blocco monolitico, avulso dalla sua genesi e dalla sua storia. In particolare, le nuove interpretazioni di Aristotele hanno dimostrato come sia im-

possibile intendere il pensiero aristotelico se non muovendo dall'evento essenziale della sua vita, ossia dal ventennio trascorso nell'Accademia, alla scuola di Platone. Infatti è nel corso di questo ventennio, attraverso la costante discussione con Platone e mediante le connesse polemiche con gli Accademici, che Aristotele acquistò la sua coscienza filosofica e costruì i fondamenti del proprio pensiero. E gran parte dei dogmi aristotelici assume la giusta proporzione e il giusto significato solo se viene riportata a questa matrice accademico-platonica.

Esaminiamo dunque con ordine i principali dati della biografia aristotelica.

Fonti pienamente attendibili indicano il primo anno della XCIX Olimpiade, ossia il 384/383 a. C., come data di nascita del nostro filosofo [1]. Il padre si chiamava Nicomaco ed apparteneva alla corporazione degli Asclepiadi, cioè professava l'arte medica. La madre si chiamava Festide e, secondo una tradizione, era essa pure legata agli Asclepiadi.

La città che diede i natali ad Aristotele fu Stagira (l'attuale Stavro), e faceva parte del regno macedone. La città era stata colonizzata dai Greci già da molto

[1] Apollodoro (= fr. 38 Jacoby), presso Diogene Laerzio, V, 9. Tutte le notizie che seguono, oltre che da Diogene, si ricavano dalle antiche vite aristoteliche (cfr. Bibliografia, § II, 3), raccolte nel lavoro fondamentale di I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957. Buone ricostruzioni moderne si troveranno in W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923 (trad. it., Firenze 1935, più volte riedita), *passim*. Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*, tome I, 1, Introduction de R. Gauthier, Louvain 1970², pp. 5 sgg., 30 sgg.; I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, pp. 1-21. Per la prima parte della vita di Aristotele molto accurata è la ricostruzione di E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 123 sgg. (Ragioni di spazio ci impediscono di indicare via via tutte le fonti su cui ci appoggiamo, le eventuali fonti discordanti, le varie ragioni che militano a favore di quelle cui diamo maggior peso; il lettore interessato troverà tutto ciò nelle opere sopra indicate.)

tempo e parlava un dialetto ionico. Dunque, Greci erano i genitori di Aristotele e da tempo grecizzata la città natale.

Il padre Nicomaco, che, come abbiamo detto, fu medico, dovette eccellere non poco nella sua arte, se, come ci è attestato, scrisse libri di medicina e perfino un libro di « fisica ». E tale, anzi, dovette essere il suo prestigio, che il re dei Macedoni, Aminta, lo scelse come medico di corte e come amico. E poiché già all'epoca del re Archelao la dimora dei re macedoni fu la città di Pella, è lecito pensare ad un soggiorno di Nicomaco, e quindi anche di Aristotele, nella città di Pella, alla corte macedone. In ogni caso, a Pella Aristotele non poté rimanere a lungo, perché rimase orfano in giovane età.

Da Pella forse Aristotele passò ad Atarneo. Sappiamo infatti che, diventato orfano, di lui si prese cura Prosseno, il quale era appunto di Atarneo.

Dagli elementi fin qui illustrati si possono trarre già alcune utili conclusioni. È frutto di fantasia la pretesa di trovare in Aristotele tratti e caratteri non greci, perché di sangue greco furono i genitori e da tempo completamente grecizzata la patria. Lo spiccato amore per le scienze naturali, che è una caratteristica peculiare di Aristotele, ha radici ben chiare già nella famiglia, sia per via di padre che per via di madre. Anche i futuri rapporti che Aristotele avrà con Filippo e con Alessandro di Macedonia, e di cui diremo ampiamente sotto, si radicano, almeno in parte, in questo antico legame che già il padre Nicomaco ebbe con la corte macedone. Infine, al suo soggiorno ad Atarneo nella casa del tutore Prosseno, possono essere in qualche modo collegati gli stretti rapporti che, successivamente, Aristotele avrà con Ermia, il quale diventerà tiranno di Atarneo e di Asso, come vedremo più avanti.

2. *Il ventennio trascorso nell'Accademia, le opere giovanili e la formazione della filosofia di Aristotele.*

Per completare l'educazione del giovane Aristotele, che dovette ben presto manifestare vocazione speculativa, Prosseno lo mandò ad Atene e lo iscrisse all'Accademia. La fama di Platone e dell'Accademia si era ormai sparsa e consolidata in tutto il mondo greco. Questo fatto ci è testimoniato in modo preciso e circostanziato. Diogene Laerzio, sulla scorta di Apollodoro, scrive: « Si incontrò [*scil.* Aristotele] con Platone all'età di diciassette anni e si intrattenne alla sua scuola per venti »[2]. Dunque, è facile calcolare che Aristotele entrò nell'Accademia nel 367/366 a. C. e che vi restò fino al 347/346 a. C., cioè esattamente dall'epoca del secondo viaggio di Platone in Sicilia alla morte di Platone. Aristotele, insomma, frequentò l'Accademia proprio durante il ventennio di maggior splendore della scuola, cioè nel periodo in cui fervevano le grandi discussioni connesse alla revisione critica cui Platone sottopose il proprio pensiero.

Come è noto, Platone aveva fondato l'Accademia non molto tempo dopo il primo viaggio in Sicilia (388 a. C.) e le aveva dato lo stato giuridico di una comunità religiosa consacrata al culto delle Muse e di Apollo signore delle Muse. Era questa una forma, anzi l'unica forma, per poter dare veste legale alla sua scuola, la quale costituiva qualcosa di radicalmente nuovo, e, come tale, non previsto dalle leggi dello stato. Le finalità dell'Accademia erano di carattere squisitamente politico, o, per meglio dire, di carattere etico-politico-educativo: Platone intendeva preparare i futuri « veri politici », cioè gli uomini che avrebbero dovuto essere in grado di rinnovare lo stato alle radici, mediante il sapere e la conoscenza del Bene supremo[3]. Ben al di là dell'orizzonte socratico, nell'Accademia fecero ingresso aritmetica, geometria, astronomia e anche la medicina, intese come necessaria preparazione alla dialettica. Nell'Accademia tennero lezioni scienziati illustri come Eudosso, matematico e astronomo. E sappiamo anche della presenza nell'Accademia di medici provenienti dalla Sicilia. E questi personaggi, con il loro insegnamento, dovettero indubbiamente provocare dibattiti fecondi[4]. Già nell'Accademia, dunque, gli interessi per le scienze, che Aristotele doveva portare seco già dall'ambiente familiare da cui proveniva, trovarono agio di svilupparsi in modo adeguato. Anzi, poiché, come dicemmo, nel 367/366 Platone era in Sicilia, dove rimase fino agli inizi del 364, la prima incisiva influenza su Aristotele la esercitò proprio Eudosso, che era allora il personaggio più in vista della scuola. E infatti Aristotele si richiamerà più di una volta ad Eudosso, in modo preciso. È probabile, come qualcuno ha rilevato, che, oltre che l'esempio di scienziato-filosofo enciclopedico, su Aristotele abbia inciso l'istanza fatta valere da Eudosso di « salvare i fenomeni »[5] (era l'istanza anche dell'Accademia, ma Eudosso la portava alle estreme conseguenze), ossia « di trovare un principio che rendesse conto dei fatti, conservando intatto il loro genuino modo di apparire »[6]. Le idee filosofiche di Eudosso non furono invece accolte da Aristotele: esse discordavano troppo da quelle platoniche, e cadevano in aporie assai più gravi di quelle platoniche di cui volevano essere una correzione.

[2] Diogene Laerzio, V, 9 (la traduzione dei passi di Diogene è di M. Gigante, Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, Laterza, Bari 1962).

[3] Cfr. U. von Wilamovitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin 1959[5], pp. 208 sgg.

[4] Cfr. Jaeger, *Aristotele*, cit., pp. 11-27.

[5] Cfr. Aristot. *Metaph.* Α 8, *passim.*

[6] Berti, *op. cit.*, p. 142.

Gli altri personaggi di rilievo, con cui Aristotele dovette subito incontrarsi all'Accademia, furono Speusippo, Filippo di Opunte, Erasto e Corisco. I primi due diverranno scolarchi dell'Accademia; Eraclide Pontico reggerà provvisoriamente l'Accademia allorché Platone si recherà per la terza volta in Sicilia; Filippo pubblicherà l'ultima delle opere platoniche, le *Leggi*; Erasto e Corisco, come vedremo, legheranno più intimamente il loro nome ad Aristotele.

Dei precisi rapporti personali di Aristotele con Platone, che, per le ragioni dette, conobbe fra i diciannove e venti anni, sappiamo poco. Le fonti sembrano chiaramente alludere a rapporti non del tutto pacifici. Platone considerava Aristotele assai intelligente (se è vero che lo chiamava addirittura con il nomignolo « l'intelligenza »); ma si scontrava con lui a causa del suo temperamento polemico e delle critiche che il giovane discepolo tosto dovette muovere. L'influsso di Platone su Aristotele fu assolutamente determinante, e non solo per una stagione della sua vita, ma per sempre. Come vedremo, il platonismo resta il nucleo attorno a cui si costituisce la speculazione aristotelica. È verissimo, in effetti, quanto scrive Diogene Laerzio: « Aristotele fu il più genuino dei discepoli di Platone »[7]. Troppo spesso questo è stato misconosciuto nel corso dei secoli posteriori e troppo spesso, dal Rinascimento in poi[8], si amò contrapporre i due filosofi come termini di una irriducibile antitesi; ma vedremo che le ragioni di tale fraintendimento furono di carattere prevalentemente teoretico, aprioristico ed antistorico.

Ricostruire con precisione l'attività di Aristotele nell'arco del ventennio trascorso nell'Accademia è impossibile, a motivo della mancanza di una precisa documentazione. In via congetturale, tuttavia, e con

[7] Diogene Laerzio, V, 1.
[8] Cfr. più avanti la *Storia della fortuna di Aristotele*, § 4.

largo margine di approssimazione, è possibile determinare gli eventi principali come segue.

Intanto è possibile congetturare che, nel triennio che va dal suo ingresso nell'Accademia al ritorno di Platone dalla Sicilia, Aristotele dovette studiare scienze matematiche sotto la guida di Eudosso. Egli, probabilmente, già prima del ritorno di Platone iniziò il secondo ciclo di studi, che normalmente andava dai venti ai trent'anni, giusta il piano generale che leggiamo nella *Repubblica* (Aristotele, infatti, come straniero dovette essere esonerato dal corso di ginnastica e dal relativo tirocinio). In questa fase i giovani venivano preparati alla dialettica, approfondendo la natura delle discipline già apprese nella fase propedeutica e le reciproche affinità di queste, al fine di vedere come fosse possibile trascendere quelle discipline medesime per giungere all'essere puro delle Idee, cioè per pervenire alla dialettica pura[9].

Che l'impostazione della *paideía* platonica su basi scientifico-dialettiche appagasse il giovane Aristotele è indubbio. Questo si desume abbastanza chiaramente da quella che pare essere la sua prima opera, intitolata *Grillo* e dedicata alla retorica. In essa Aristotele, prendendo spunto da una serie di scritti retorici composti per celebrare Grillo, figlio di Senofonte, morto nel 362 a. C. nella battaglia di Mantinea, polemizzava contro la retorica intesa come irrazionale mozione dei sentimenti, come Gorgia l'aveva teorizzata e Isocrate e la sua scuola l'avevano riproposta. Pertanto il *Grillo* rappresenta la netta presa di posizione di Aristotele a favore della *paideía* platonica contro la *paideía* isocratea che si fondava sulla retorica. La tesi che Aristotele sosteneva pare fosse esattamente quella che già molti anni prima Platone aveva sostenuto nel *Gorgia*: la retorica non è una « techne », ossia non è un'arte né una scienza. Platone, come è noto, rivalutò parzialmente la retorica nel *Fedro*, dove sostenne

[9] Cfr. Berti, *op. cit.*, pp. 151-9.

la totale negatività e vacuità di una retorica di tipo gorgiano-isocrateo, e mostrò come, per poter reggere, la retorica dovesse fondarsi sulla dialettica. Anche il *Fedro*, dunque, ribadisce la tesi che la retorica, intesa come mozione dei sentimenti, non è arte. Pertanto non è necessario, come vuole lo Jaeger, porre la composizione del *Grillo* anteriore alla composizione del *Fedro* [10]. Infatti, se Aristotele si rifaceva prevalentemente alla tesi del *Gorgia*, sviluppandola e approfondendola, era perché la retorica che egli voleva bocciare, cioè quella retorica che stava alla base degli encomi scritti in onore di Grillo, fra i quali pare ve ne fosse uno scritto dallo stesso Isocrate, era esattamente quel tipo di retorica contro il quale aveva polemizzato Platone nel *Gorgia* e che Isocrate aveva rilanciato.

Il *Grillo* dovette incontrare i più larghi consensi nell'Accademia, tanto che Aristotele venne incaricato di tenere un corso ufficiale di retorica. Ci è anzi tramandato che egli iniziò il suo corso con la frase: « È cosa turpe tacere e lasciar parlare Isocrate », che è la parodia di un verso di Euripide. Risulta dunque chiara l'impostazione data da Aristotele a questo suo corso: egli doveva confutare tutte le pretese della retorica di tipo gorgiano e isocrateo per difendere la dialettica, e, probabilmente, doveva mostrare, come già Platone aveva fatto nel *Fedro*, come, per poter acquistare valore, la retorica dovesse fondarsi sulla dialettica. Questo corso di retorica, così come il *Grillo*, dovette avere grande successo, se il discepolo di Isocrate Cefisodoro scrisse un'opera in quattro libri *Contro Aristotele* e se, come qualcuno congettura con un certo fondamento, lo stesso Isocrate rispose agli attacchi di Aristotele nell'*Antidosis* [11].

La cronologia del *Grillo* e del corso di retorica

[10] Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, trad. it., Firenze 1967, vol. III, pp. 250 sg.

[11] Per gli approfondimenti e la bibliografia rimandiamo a Berti, *op. cit.*, pp. 159-85.

si può ricostruire abbastanza agevolmente. Grillo morì nel 362 a. C.; subito dopo furono pubblicati i vari encomi, e Aristotele scrisse per reagire contro la cattiva retorica di quegli encomi. Si può dunque pensare che il *Grillo* sia stato scritto fra il 360 e il 358 a. C. e che il corso sia iniziato immediatamente dopo, ossia intorno al venticinquesimo anno di età di Aristotele.

Una seconda opera giovanile databile in modo abbastanza sicuro è l'*Eudemo* o *Sull'anima*. L'opera, che aveva forma di dialogo, era dedicata alla memoria di Eudemo di Cipro, condiscepolo e amico di Aristotele, il quale, avendo partecipato ad una spedizione organizzata da Dione contro Dionigi il Giovane, era morto in combattimento presso Siracusa. Ora, le fonti antiche ci permettono di stabilire in modo abbastanza plausibile che la morte di Eudemo avvenne nell'anno 354; è pertanto altamente probabile che Aristotele scrivesse l'opera in memoria dell'amico defunto l'anno appresso, cioè nel 353 a. C.

Lo scritto aveva un carattere eminentemente consolatorio e riguardava i problemi dell'anima e dei suoi destini ultraterreni. Il modello di cui si servì Aristotele fu, questa volta, il *Fedone*. Anzi, egli ripropose alcune delle tesi del *Fedone* e le difese con tale efficacia che, come è noto, i tardi neoplatonici considerarono il capolavoro platonico e lo scritto aristotelico come del tutto equipollenti. Tuttavia, se ciò è indubbiamente vero, come i frammenti pervenuti testimoniano, non è vero che Aristotele si limitasse a ripetere passivamente Platone, né è vero che vi sostenesse quella metafisica delle Idee che più tardi doveva ripudiare e solo in parte vero è che egli vi sostenesse una visione della vita fortemente pessimistica [12].

[12] Sostenitore di tale tesi è stato lo Jaeger, *Aristotele*, cit., pp. 49-68; Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, vol. I, pp. 67 sgg.) sembrò riconfermarla in pieno.

In realtà, a giudicare dai frammenti che ci sono pervenuti, più che un discorso di metafisica, nell'*Eudemo* Aristotele faceva un *discorso di fede*, con puntuale richiamo al *mito*; inoltre, il tono pessimistico ben si spiega in funzione dello stato d'animo in cui versava Aristotele, a causa della morte dell'amico. Pertanto ci sembra esatto quanto scrive il Berti a questo riguardo: « Già si è notato come l'occasione in cui l'*Eudemo* fu scritto fosse tale da giustificare ampiamente il rilievo dato in esso alla precarietà della vita terrena, e come d'altra parte l'accento del discorso aristotelico fosse soprattutto sulla felicità della vita futura. Anche senza tener conto di questo, si può ammettere che Aristotele avrebbe comunque sottoscritto la concezione trascendentistica espressa nel dialogo [*Fedone*], senza considerarsi perciò impegnato a tenere in piedi la dottrina delle idee separate » [13]. Infatti, come vedremo, Aristotele abbandonò tosto la concezione delle Idee trascendenti (confutata già da Eudosso), ma non quella di un Dio trascendente e di una realtà divina trascendente.

Anche l'immortalità dell'anima, del resto, come ci è espressamente tramandato, era da Aristotele dimostrata, nell'*Eudemo*, più con argomenti fondati sulla verosimiglianza e la persuasione, che non con prove rigorose e scientifiche, cosa del tutto in armonia con la finalità consolatoria del dialogo [14].

Ci è anche tramandato che l'immortalità sostenuta da Aristotele era riferita all'intelletto, ossia all'anima razionale [15] (e non a tutta l'anima come certi critici hanno preteso [16]). Aristotele, insomma, circa l'immortalità dell'anima doveva sostenere la tesi che sosterrà anche nelle tarde opere, e che è espressa in

[13] Berti, *op. cit.*, p. 417.
[14] Cfr. Elias *In Aristot. categ. proem.* 114, 25 sgg. = *Eudemo*, fr. 3 Ross.
[15] Cfr. Themist. *In Aristot. de anim.* 106, 29 sgg. = *Eudemo*, fr. 2 Ross.
[16] Tesi di Jaeger, *Aristotele*, cit., pp. 62 sgg.

modo paradigmatico nella *Metafisica*: « Se poi rimanga qualche cosa anche dopo la corruzione della sostanza composta, è problema che resta da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo vieta: per esempio, per l'anima: non tutta l'anima, ma solo l'anima intellettiva; tutta sarebbe impossibile » [17]. Sarà questa, come vedremo, anche la posizione del *De anima*.

Anche circa la *natura* dell'anima la posizione teoretica dell'*Eudemo* doveva essere analoga (sia pure *in nuce*) a quella che ritroveremo nel *De anima*. Aristotele concepiva l'anima non come una Idea, come qualcuno ha creduto di poter ricavare dai frammenti, bensì come *sostanza-forma*. Egli polemizzava, come già Platone, contro la concezione dell'anima come armonia del corpo (concezione che riduceva l'anima a epifenomeno del corpo); per conseguenza, le attribuiva realtà sostanziale. Ma questa anima sostanziale era, insieme, concepita ed espressamente detta « una forma » (ossia una forma sostanziale informante un corpo), che, risolvendosi il corpo, non si risolve insieme ad esso.

Il Berti, mettendo a profitto tutti i più recenti studi sul primo Aristotele, ha dato dello scritto che abbiamo brevemente analizzato la seguente valutazione:

> [...] l'interpretazione che lo Jaeger ha dato dell'*Eudemo*, scorgendovi l'espressione di una posizione dottrinale totalmente fedele al platonismo, inteso come dottrina delle idee separate e della reminiscenza, affermazione dell'immortalità dell'anima intera e concezione dualistica dei rapporti fra anima e corpo, non regge. Essa ha avuto molto successo, e meritatamente, perché dopo le isolate intuizioni di Zeller e Kail, ha messo giustamente in luce il platonismo del giovane Aristotele ed ha permesso una migliore comprensione della sua formazione spirituale,

[17] Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 24-26. La traduzione dei passi della *Metafisica* che qui e più avanti riporteremo è tratta da G. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, 2 voll., Loffredo, Napoli 1968.

dandoci un'immagine di lui totalmente diversa da quelle tradizionali ed indubbiamente più vicina alla realtà storica. Ma il suo errore è di credere che nell'anno 353 Aristotele fosse ancora fedele al platonismo del *Fedone*, scritto venticinque o trenta anni prima [...]. In realtà di elementi platonici nell'*Eudemo* ve ne sono, e sono molti: la convinzione dell'immortalità e della preesistenza dell'anima (limitata però alla sola anima intelligibile), la dottrina della sua sostanzialità ed immortalità, e quel carattere oltremondano che fa ritenere la vita dopo la morte superiore, più naturale e più felice di quella terrena. Alcuni di essi tuttvia sono destinati a rimanere anche nelle opere più mature; mentre altri, in particolare il tono oltremondano, non hanno pretese dottrinali e sono semplicemente dovuti alla circostanza occasionale ed all'intento consolatorio del dialogo. Ciò che deve essere recisamente escluso, è l'adesione alla dottrina delle idee separate e alla dottrina della reminiscenza, e la concezione dell'anima come idea [18].

Noi sottolineeremo un altro elemento, che ci sembra essenziale: all'epoca della composizione dell'*Eudemo*, Aristotele mostra di essere ancora sensibile alla componente religiosa e mistica, presente in tutto Platone; è questa componente che, nella successiva evoluzione di Aristotele, andrà perdendo progressivamente spessore e consistenza. Se, dunque, antitesi c'è fra l'*Eudemo* e le opere tarde è questo: le opere tarde limitano il discorso filosofico alla pura dimensione scientifica e abbandonano ogni tipo di discorso di carattere mitico e religioso, accettato, invece, nell'*Eudemo*.

[18] Cfr. Berti, *op. cit.*, pp. 453-543. Per opposte esegesi cfr. Jaeger, *Aristotele*, cit., pp. 69-132; W. G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of the Reconstruction*, Berkeley-Los Angeles 1957; I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Stockholm 1961 (eccellente); gli articoli del medesimo autore che citiamo nella Bibliografia, § VIII, 2. Una buona traduzione con commento storico e teoretico è quella di E. Berti, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, Radar, Padova 1967.

Un terzo scritto composto nel periodo di permanenza di Aristotele nell'Accademia pare databile, almeno con un certo margine di approssimazione. Si tratta del *Protreptico* o *Esortazione alla filosofia*, il più celebrato, letto e imitato di tutti gli scritti pubblicati di Aristotele.

L'opera, di cui possediamo ampi frammenti riprodotti da Giamblico in un suo scritto dallo stesso titolo, era dedicata e diretta a Temisone « re dei Cipri » (ossia re di una delle nove città, che, a quell'epoca, esistevano nell'isola). Ora, fra il 351 e il 350 a. C. Cipro entrò in guerra contro i Persiani; e nel periodo immediatamente precedente aveva intensificato i suoi rapporti con Atene. Si pensa dunque al 351/350 come possibile data di composizione del *Protreptico*. La congettura risulta tanto più verosimile, in quanto nel *Protreptico* pare sia contenuta una risposta all'*Antidosis* di Isocrate, composto nel 352 a. C.

In questo scritto, dunque, Aristotele riprendeva la polemica contro la scuola di Isocrate e il suo programma educativo: quella polemica che s'era iniziata col *Grillo* e che era proseguita nel corso di retorica, e in cui era intervenuto, in un primo tempo, l'isocrateo Cefisodoro e, poi, Isocrate medesimo, appunto con l'*Antidosis*. Questa volta l'attacco è portato alle estreme conseguenze. Intanto, già la dedica è molto significativa. Isocrate aveva indirizzato ai prìncipi di Salamina, in Cipro, tre opere esortative; Aristotele dirige ad un altro principe di Cipro la sua nuova opera, col chiaro intento di portare il pensiero accademico là dove era penetrato quello della scuola di Isocrate. Ma, quello che più conta, Aristotele vuol battere Isocrate non più, come nel *Grillo*, smantellando quella retorica su cui la scuola dell'avversario si basava, ma, positivamente, mostrando l'eccellenza della filosofia su cui si basava, invece, la *paideia* dell'Accademia; e la filosofia era mostrata eccellere in tutti i sensi sia in sé e per sé, sia per gli effetti e per i be-

nefici che procura all'uomo: in particolare, contro l'*Antidosis*, la filosofia era additata come la sola, sicura base dell'azione. Dunque, il *Protreptico* è una difesa integrale della filosofia. Ad un tempo, esso è anche il documento in cui Aristotele, quasi trentacinquenne, chiarisce definitivamente a sé e agli altri l'ideale della « vita teoretica », cioè di quel tipo di vita che pone nella speculazione il proprio fine e la felicità, andando, con questo, perfino al di là delle posizioni proprie dell'Accademia.

Aristotele mostra, in primo luogo, l'imprescindibilità della filosofia, quindi illustra la rosa degli attributi che la coronano e che la rendono la cosa più eccellente.

La filosofia è necessaria, come prova il fatto che anche chi la nega è costretto a filosofare: infatti, negare la filosofia significa fare filosofia, in quanto i ragionamenti che pretendono appunto di dimostrare l'impossibilità della filosofia non possono che essere di carattere filosofico. Leggiamo nel fr. 2:

> Insomma, se si deve filosofare, si deve filosofare, e se non si deve filosofare, si deve ugualmente filosofare; in ogni caso dunque si deve filosofare. Se infatti la filosofia esiste, siamo tenuti in tutti i modi a filosofare, dato appunto che esiste. Se invece non esiste, anche in questo caso siamo tenuti a cercare come mai la filosofia non esista; ma, cercando, filosofiamo, perché il cercare è la causa della filosofia [19].

La filosofia è sicuramente possibile. Infatti i princìpi e le cause prime, che sono l'oggetto specifico della filosofia, sono ciò che, in sé e per sé, per la loro stessa natura, sono più conoscibili, anche se per noi risultano oscuri. È, questa, una tesi che ritorna poi anche nell'Aristotele maturo e che, anzi, costituisce il centro della sua ontologia: ciò che è primo per i

[19] Elias *In Porphyr. Isag.* 3, 17 sgg. *Protreptico*, fr. 2 Ross (trad. Berti).

sensi è l'ultimo per pienezza di essere, e viceversa [20].

Inoltre, per esercitare la filosofia, « non c'è bisogno di strumenti né di particolari luoghi, ma in qualunque luogo della terra uno vi ponga il pensiero, allo stesso modo egli attinge sempre la verità, poiché questa è presente dappertutto » [21]. Un pensiero, questo, che avrà la più grande fortuna nell'età ellenistico-romana.

La filosofia è poi un bene oggettivo e costituisce, anzi, il fine metafisico dell'uomo, ossia ciò in cui e per cui l'essenza dell'uomo si realizza pienamente. Infatti l'uomo è corpo e anima; ma il corpo è strumento al servizio dell'anima, e, dunque, è inferiore all'anima; a sua volta l'anima è distinta in parti, tutte subordinate alla parte razionale. L'uomo, dunque, « è soltanto o soprattutto quella parte », cioè anima razionale. Ma il compito dell'anima razionale è il raggiungimento della verità e questo compito si attua solamente con la filosofia. La filosofia risulta, pertanto, l'attuazione di ciò che di più alto c'è in noi, dunque la nostra perfezione. La conoscenza è, in conclusione, la virtù suprema: è la cifra, per così dire, della vita dell'uomo [22].

Si comprende, pertanto, il motivo per cui la filosofia sia anche detta il « fine » dell'uomo. L'aver mostrato come la filosofia realizzi l'essenza dell'uomo implica direttamente questa tesi, giacché l'essenza di una cosa è anche il suo fine. Aristotele ritiene tuttavia di dover fornire una specifica prova, la quale dimostra come egli fosse già in possesso della sua fondamentale concezione finalistica della realtà e di alcuni concetti basilari della metafisica. Ciò che è « primo » per la *generazione* è « ultimo » *quanto al valore ontologico*, e, viceversa, ciò che è ultimo per la generazione è primo per valore ontologico. Ora, nell'uomo, prima

[20] Cfr. *Protreptico*, fr. 5 Ross.
[21] Jambl. *Protr.* 40, 20 sgg. = *Protreptico*, fr. 5 Ross.
[22] Cfr. *Protreptico*, frr. 6-7 Ross.

si sviluppa il corpo e poi l'anima, e nell'anima prima le facoltà irrazionali e poi la facoltà razionale. Risulta così, in base al principio sopra stabilito, che l'anima razionale, che è ultima nella generazione, è prima nell'ordine e nel valore ontologico e che prima, quindi, è anche la conoscenza filosofica, la quale rappresenta la « virtù » di questa anima [23].

La filosofia è anche utile. È soprattutto svolgendo questo punto che Aristotele risponde ad Isocrate, il quale nell'*Antidosis* aveva sostenuto che l'impostazione filosofica della *paideia* accademica era del tutto astratta, in quanto la filosofia era *inutile*. Orbene, Aristotele puntualizza, in primo luogo, il concetto della superiorità del contemplare sul fare, della teoresi sulla prassi: il contemplare ha valore autonomo, il fare ha valore subordinato: infatti, nella vita oltremondana, i beati vivono contemplando e non agendo: « Uno può vedere che la nostra tesi è più vera di ogni altra, se col pensiero ci si porta per esempio nelle isole dei Beati. Là infatti non c'è bisogno di nulla, né si ricava vantaggio da alcuna altra cosa, ma rimane soltanto il pensare e lo speculare » [24]. Tuttavia, pur restando vera la tesi che la filosofia vale in sé e per sé, resta altrettanto vero che la filosofia è anche utile all'azione, in quanto fornisce le norme e i parametri dell'azione [25].

Infine, la filosofia dà la felicità. Infatti, tutti gli uomini amano il vivere, essendo la vita qualcosa di per sé piacevole; ma la vita più alta è il pensare; dunque, nell'attività del pensare (e in particolare nella filosofia, in cui il pensare si realizza in modo perfetto) si attua la suprema felicità. Perciò Aristotele conclude come segue:

Nulla dunque di divino o di beato appartiene agli uomini, eccettuata quella sola cosa degna di considerazione, ossia quanto v'è in noi di intelligenza e di sapienza; questa sola infatti tra le cose che sono in noi appare essere immortale e questa sola divina. E per il fatto che possiamo partecipare di questa facoltà, la vita, sebbene sia per natura miserabile e difficile, viene tuttavia amministrata così piacevolmente che l'uomo in confronto alle altre cose sembra un Dio. « L'intelligenza, infatti, fra ciò che vi è in noi è il dio » — sia stato Ermotimo o Anassagora a dire questo — e « l'evo mortale contiene una parte di qualche dio ». Si deve dunque filosofare o andarsene di qui dicendo addio alla vita, poiché le altre cose appaiono essere tutte una gran chiacchiera ed un vaniloquio [26].

Nell'ambito della produzione del primo Aristotele la critica ha dato molto rilievo, negli ultimi lustri, ad alcune opere di contenuto metafisico, sulle quali la classica monografia dello Jaeger non si era pronunciata. La loro datazione, purtroppo, è possibile solo con un largo margine di approssimazione e per via di congetture. Esse rivestono tuttavia una grande importanza, ai fini della comprensione dello sviluppo del pensiero aristotelico, perché rappresentano una precisa, netta e puntuale presa di posizione da parte di Aristotele nei confronti dell'ontologia platonica. Pertanto un richiamo al loro contenuto è qui indispensabile.

Iniziamo dal trattato *Sulle Idee* [27]. La recente critica ha messo bene in rilievo come esso si connetta strettamente al movimento di revisione critica in atto nell'Accademia a partire dal periodo del secondo viaggio di Platone in Sicilia. Il dialogo platonico con cui il trattato *Sulle Idee* rivela maggiore affinità è il *Parmenide* (segnatamente la prima parte di questo

[23] Cfr. *Protreptico*, fr. 11 Ross.
[24] Jambl. *Protr.* IX, 53, 2 sgg. = *Protreptico*, fr. 12 Ross.
[25] Cfr. *Protreptico*, fr. 13 Ross.

[26] Jambl. *Protr.* VIII, 48, 9 sgg. = *Protreptico*, fr. 10 c Ross.
[27] Per un approfondimento del trattato *Delle idee* cfr. Berti, *op. cit.*, pp. 186-249 e P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, ulteriore bibliografia in Berti, *op. cit.*

dialogo), composto da Platone e pubblicato appunto dopo il ritorno dal secondo viaggio in Sicilia.

La situazione da cui nacque il trattato *Sulle Idee* può essere abbastanza puntualmente ricostruita. Durante il secondo viaggio di Platone in Sicilia l'Accademia fu dominata, come già vedemmo, dalla figura di Eudosso, il quale credette di poter risolvere l'aporia di fondo della dottrina platonica delle Idee, che consiste nella difficoltà di conciliare i due caratteri essenziali delle medesime, vale a dire il loro essere « separate » e il loro essere, ad un tempo, « cause delle cose ». Eudosso si fece sostenitore dell'immanenza delle Idee: mescolandosi nelle cose, le Idee sarebbero causa dell'essere delle cose medesime. La tesi di Eudosso, decisamente eretica, per risolvere un'aporia, cadeva in altre ben più gravi e più grossolane aporie, perché trattava le Idee immateriali alla stregua di cose materiali e tradiva, quindi, proprio la concezione di fondo dell'ontologia platonica. Tutti i membri dell'Accademia dovettero partecipare con vivaci discussioni e dovettero proporre anche soluzioni alternative. Aristotele stesso, che giunse nell'Accademia esattamente in questo momento, dovette non solo prendere parte a queste discussioni passivamente, ma dovette tosto formarsi un suo modo di vedere, dissentendo sia da Platone sia da Eudosso. L'Aristotele ventenne che incontrò Platone di ritorno dalla Sicilia dovette avere già chiarito, nei tre anni trascorsi all'Accademia in sua assenza, alcune delle difficoltà di fondo del platonismo. Le prime discussioni con Platone dovettero essere, verosimilmente, subito assai vivaci. Si noti che, proprio nel *Parmenide*, compare un giovanissimo Aristotele, che, a nostro avviso (e di ciò qualcuno s'è già accorto), va identificato con l'Aristotele storico. E che Aristotele si fosse subito occupato della teoria delle Idee è confermato dalla risposta di Cefisodoro al *Grillo*, la quale dimostra come, all'epoca di composizione di quel dialogo, fosse noto anche fuori della cerchia dell'Accademia che Aristotele si era occupato della dottrina delle Idee. Forse il trattato *Sulle Idee* segue immediatamente alla composizione del *Grillo* (che, come vedemmo, va collocato fra il 360 e il 358 a. C.), se la risposta di Cefisodoro già lo conosce.

Le tesi di fondo del trattato *Sulle Idee* pare fossero due: *a*) non è possibile ammettere Idee separate e *b*) per tener ferma la dottrina delle Idee, bisognerebbe eliminare la dottrina dei princìpi [28]. Di questa dottrina dei princìpi diremo sotto parlando del trattato *Sul Bene*. Qui dobbiamo invece valutare il significato e la portata di questo rifiuto della dottrina delle Idee. Ciò che Aristotele intende soprattutto colpire non è tanto l'Idea, ma la sua « separazione ». Anche Platone critica tale separazione nella prima parte del *Parmenide*. Tuttavia, le strade che i due filosofi imboccarono sono molto diverse. Platone riteneva che si potessero mantenere insieme l'aspetto trascendente e quello immanente delle Idee, purché si sapessero intendere in maniera adeguata: per lui, infatti, le difficoltà della « separazione » colpiscono solamente un deteriore modo di intendere le Idee. Aristotele, invece, ritenne di dover rinunciare del tutto alla trascendenza delle Idee, trasformandole in immanenti « cause formali » delle cose. Con questo mutamento della dottrina platonica, peraltro, Aristotele non rinunciò affatto a qualsiasi forma di trascendenza; al posto dell'intelligibile trascendente egli pose infatti la intelligenza trascendente, cioè Dio, come meglio vedremo parlando del trattato *Sulla filosofia* e soprattutto esaminando la *Metafisica*.

Ma l'aver trasformato le *Idee trascendenti* nelle *forme immanenti* non implicava affatto un allineamento di Aristotele sulle posizioni assunte da Eudosso. Per questo egli espressamente lo criticò, mostrando come la teoria di Eudosso della « mescolanza » delle Idee nelle cose distruggeva la loro immateria-

[28] Cfr. *Sulle Idee*, rispettivamente, frr. 3 e 4.

lità e le trasformava alla stregua di elementi materiali. In effetti Aristotele, *pur immanentizzando le Idee, sostiene tuttavia la loro spiritualità e immaterialità*. Ha detto bene il Berti che Aristotele trasforma le Idee da enti trascendenti a strutture trascendentali; il che, come lo stesso studioso precisa, non implicava affatto il rifiuto dell'intero sistema platonico, ma solo una sua revisione critica « condotta in adempimento ad un'istanza posta dallo stesso Platone ed in vista di un platonismo sempre più fecondo e rigoroso » [29].

Strettamente connesso all'attività dell'ultimo Platone è anche il trattato *Sul Bene*. Esso sarebbe una relazione sul corso orale tenuto da Platone sulla « teoria dei princìpi ». Che Platone abbia tenuto un corso sul Bene ci è attestato anche da altre fonti. Ci è anzi tramandato che molti andavano ad ascoltare il corso e che ne uscivano delusi, perché, mentre si aspettavano di sentir parlare di ciò che comunemente è detto bene, sentivano fare invece discorsi di matematica e di geometria, e infine sentivano affermare che « il Bene è l'Uno » [30]. Il corso *Sul Bene* era espressione del momento matematico-pitagorico del pensiero platonico, di cui vi è traccia anche in alcuni degli ultimi dialoghi, segnatamente nel *Filebo* e nel *Timeo*.

In quest'ultima fase del suo pensiero [31], Platone aveva sottoposto la dottrina delle Idee ad un radicale ripensamento. Le Idee, in quanto sono una molteplicità, hanno bisogno di un'ulteriore spiegazione; infatti, ogni molteplice, in quanto tale, deve essere giustificato in funzione di una superiore unità. E così Platone ritenne necessario, per spiegare la molteplicità delle Idee, di dedurle da superiori princìpi. Tali princìpi erano appunto l'Uno e la Diade di grande-piccolo (l'Uno, come abbiamo già detto, era identificato col Bene). L'Uno aveva funzione di principio *formale*, la Diade di principio *materiale*. Combinandosi fra loro, l'Uno e la Diade erano causa delle Idee-Numeri, e quindi delle Idee propriamente dette, e, infine, le Idee erano causa delle cose. Tutta la realtà era così dedotta dalla suprema coppia di princìpi Uno-Diade. Scrive Aristotele nel suo libro primo della *Metafisica*, desumendo dal suo trattato *Sul Bene*: « Essendo le Idee cause di altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Idee fossero gli elementi di tutti gli esseri. E come *elemento materiale* delle Idee egli poneva *il grande e il piccolo* e come elemento *formale* l'*Uno*: infatti riteneva che le Idee e i numeri derivassero per partecipazione del grande e del piccolo all'Uno » [32].

Aristotele, nel trattato *Sul Bene* esponeva con ampiezza esattamente questa « dottrina dei princìpi », esponeva le ragioni che a favore di essa si adducevano nell'Accademia, trattava della deduzione delle Idee-Numeri e delle Idee dai Princìpi. Certamente l'esposizione non doveva essere di carattere puramente dossografico, ma critico-teoretico. Probabilmente egli non sottoponeva ancora a critica serrata la dottrina dei princìpi, così come nel trattato *Sulle Idee* aveva fatto per le Idee. Certamente però egli sviluppava la dottrina dei princìpi nella direzione già emersa nel trattato *Sulle Idee*. Probabilmente le sue conclusioni dovevano essere quelle che, nel libro primo della *Metafisica*, poco dopo il passo letto, ci vengono riferite: « Da quanto si è detto risulta chiaro che Platone ha fatto uso di due sole cause: di quella formale e di quella materiale. Infatti le Idee sono cause formali delle altre cose, e l'Uno è causa formale delle Idee. E alla domanda quale sia la materia avente funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee — nell'ambito dei sensibili — e di cui si predica l'Uno — nell'ambito delle

[29] Berti, *op. cit.*, p. 249.
[30] Aristox. *Harm.* 2, 20, 16-31 rip. in Ross, *Arist. Fragm.*, p. 111.
[31] Cfr., sul complessissimo problema della « dottrina non scritta » di Platone, la Bibliografia, § VIII, 3

[32] Arist. *Metaph.* A 6, 987 b 18 sgg.

Idee —, egli rispose che è la Diade, cioè il grande e il piccolo »[33].

In breve, dalla meditazione della dottrina dei princìpi Aristotele dovette trarre la propria dottrina della *causa formale* e della *causa materiale.* Del resto, anche la dottrina del *Filebo*, che è l'esposizione più vicina a quella delle « dottrine non scritte » di Platone, portava assai vicino alle conclusioni aristoteliche. Il *Filebo* parla infatti di quattro generi supremi del reale: il *limite* (o principio determinante), *l'illimite* (o principio indeterminato), il *misto* di questi due e la *causa della mescolanza.* È facile individuare nei primi due, rispettivamente, la causa formale e la causa materiale di Aristotele, e nel misto quello che sarà il « sinolo » di forma e di materia. Della causa della mescolanza il trattato *Sul Bene* certamente non parlava, perché essa resta fuori dal processo di generazione delle Idee-Numeri dall'Uno e dalla Diade e interviene solo nella genesi del cosmo. Platone ne parlerà a lungo nel *Timeo*, che è appunto un dialogo cosmologico, mentre Aristotele, correggendo anche questa volta la dottrina platonica, ne parlerà nel trattato *Sulla filosofia*, di cui subito sotto diremo.

Probabilmente il trattato *Sul Bene* fu scritto poco tempo dopo il trattato *Sulle Idee*, dove la dottrina dei princìpi era già menzionata, come sappiamo, ma non era ancora sviluppata. A favore di questo ordine di successione depone anche il fatto che nel trattato *Sulle Idee* Aristotele criticava la dottrina delle Idee, ma non ancora quella delle Idee-Numeri o Numeri ideali, strettamente connessa alla dottrina dell'Uno e della Diade, e che questa critica, come ci è espressamente attestato, è invece presente nel trattato *Sulla filosofia.* Prima, dunque, Aristotele prese posizione nei confronti della teoria delle Idee in generale, negando la « separazione » di esse; successivamente espose e valutò criticamente la dottrina dei « princìpi », desumendo da essi i concetti di « causa materiale » e di « causa formale »; quindi criticò ed eliminò quanto in questa dottrina gli sembrò assurdo, in particolare i numeri ideali, dichiarandoli, come sotto leggeremo, impensabili ed inconcepibili[34].

E siamo così giunti al trattato *Sulla filosofia*, che che è il più impegnato ed il più vasto degli scritti giovanili dello Stagirita[35]. Che lo scritto appartenga al periodo accademico è stato ed è tuttora ammesso dagli studiosi, con la sola eccezione di Werner Jaeger e dei suoi seguaci di stretta osservanza. In verità le prove jaegeriane contro tale collocazione non hanno solida base[36]. Lo studioso tedesco, convinto che Aristotele, durante il periodo passato all'Accademia, non avesse mai criticato Platone, ritenne necessario spostare la composizione del nostro scritto negli anni del soggiorno ad Asso (di cui diremo fra poco), appunto a motivo del fatto che, in esso, Platone veniva criticato. Senonché le fonti antiche dicono chiaramente che Platone veniva criticato nei dialoghi[37], usando in modo inequivoco il plurale e non limitando la circostanza al solo trattato *Sulla filosofia.* Inoltre, egli ritiene di poter scorgere nel fr. 6 un accenno alla morte di Platone. Ma il frammento è fortemente equivoco e non può essere con certezza inteso nel senso voluto dallo Jaeger. Tutti gli elementi interni

[33] Aristot. *Metaph.* A 6, 988 a 9 sgg.

[34] Per una discussione sulla letteratura intorno al trattato *Sul Bene* e per un'approfondita interpretazione dei frammenti, cfr. Berti, *op. cit.*, pp. 250-316.

[35] Per un approfondito studio del trattato *Sulla filosofia* si veda: Berti, *op. cit.*, pp. 317-409 (ivi la discussione di tutta la letteratura fino al 1961). Per opposte esegesi cfr. Jaeger, *Aristotele*, cit., pp. 161-220 e Aristotele, *Della filosofia*, Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico a cura di M. Untersteiner, Roma 1963 (ivi amplissima bibliografia, pp. XXVI-XL). Cfr. anche gli articoli di Untersteiner citati più avanti nella Bibliografia, § VIII, 2.

[36] Cfr. Jaeger, *Aristotele*, cit., pp. 167 sgg.

[37] Procl. *apud* Philopon. *De aet. mundi*, p. 31, 17 sgg. (Rabe) = *Sulla filosofia* fr. 10 Ross.

lasciano credere che il trattato *Sulla filosofia* sia stato composto negli ultimi anni di permanenza all'Accademia. Certi richiami dotrinali al *Timeo* e alle *Leggi* ne sono la riprova [38].

L'opera, che doveva essere in forma dialogica, si divideva in tre libri. Nel primo, attraverso una rassegna storico-teoretica, calibrava il concetto di filosofia come conoscenza dei princìpi supremi del reale [39]. Nel secondo veniva criticata la dottrina delle Idee e anche la dottrina delle Idee-Numeri o Numeri ideali. Contro questi ultimi Aristotele obiettava quanto segue: « [...] se le Idee sono un'altra specie di numero, ma non matematico, non potremmo avere di esso alcuna comprensione; chi, infatti, della maggior parte di noi comprende una specie di numero diversa? » [40]. Infine, nel terzo libro, Aristotele presentava, in modo sistematico, la sua ontologia, teologia e cosmologia, introducendo molte novità. Introduceva la dottrina della forma-privazione e dell'atto-potenza (forse tale dottrina compariva già nel primo libro; in ogni caso, essa è già presente nel *Protreptico*); presentava una nuova visione di Dio come Intelligenza: questo e non l'Uno e la Diade era posto al culmine della realtà; introduceva la dottrina della eternità del mondo, innovando a fondo la cosmologia del *Timeo*; dava forma sistematica alla concezione teleologica dell'universo [41].

Particolarmente importanti erano le innovazioni in campo teologico, le quali dimostrano che lo Stagirita, se pure non aveva ancora chiarito la sua concezione del divino, tuttavia aveva positivamente risolto il problema della trascendenza. Un essere trascendente esiste, ma non si tratta del mondo delle Idee, bensì del Dio-pensiero, o di una molteplicità

[38] Cfr. Berti, *op. cit.*, pp. 401 sgg.
[39] Cfr. frr. 8, 6 Ross.
[40] Syrian. *Metaph.* 159, 33 sgg. = *Sulla filosofia* fr. 11 Ross.
[41] Cfr. specialmente i frr. 10-29 Ross.

di princìpi aventi analoga natura, facenti capo ad un primo superiore principio. Ecco la dimostrazione che Aristotele forniva dell'esistenza di Dio:

Che il divino potere sia eterno, lo testimoniano anche le dottrine chiarite mediante discussione in molti passi di trattati destinati al pubblico, che cioè è necessario che la prima e somma divinità debba essere completamente immutabile; infatti, se è immutabile, è anche eterna. Chiama « trattati destinati al pubblico » quelli messi a disposizione della moltitudine secondo un'esposizione ordinata dal principio. Questi scritti siamo soliti chiamarli *essoterici*, come *acromatici* e *dottrinali* quelli più scientifici. Di quest'argomento tratta nei libri *Intorno alla filosofia*. Infatti questa è una proposizione di validità universale: dove c'è un meglio, c'è anche un ottimo: poiché, nell'àmbito di ciò che esiste, c'è una realtà superiore a un'altra realtà, di conseguenza esiste una realtà perfetta, che dovrà essere la potenza divina. Se, dunque, ciò che si muta si muta o per opera di un agente esterno o per opera di se stesso, e se per opera di un agente esterno, questo è a lui superiore o inferiore; se per opera di se stesso in vista di qualche cosa d'inferiore o in quanto aspira a una realtà superiore, ma la potenza divina non ha qualcosa di superiore a sé, per opera di cui dovrà subire un mutamento (infatti questo avrebbe un superiore rango di divinità), e c'è il postulato che ciò che è superiore non subisca influsso da ciò che gli è inferiore; e pertanto, se subisse un influsso da ciò che gli è inferiore, accoglierebbe qualche cosa di male, ma nulla di male vi è in lui. Ma neppure muta se stesso per voler aspirare a una realtà superiore: infatti non è manchevole di nessuna delle perfezioni che gli sono proprie. Pertanto non si modifica verso il peggio, dal momento che neppure un uomo, di sua volontà, peggiora se stesso, né possiede alcunché di male, che accoglierebbe in conseguenza di un suo mutamento in peggio. Aristotele accolse questa dimostrazione dal secondo libro della *Repubblica* di Platone [42].

[42] Simplic. *De caelo* 228, 28 sgg. = *Sulla filosofia* fr. 16 Ross (traduzione di M. Untersteiner [cfr. nota 34]; anche la traduzione degli altri frammenti che riporteremo è del medesimo autore).

E circa il problema della molteplicità o unità dei princìpi dice il fr. 17:

È un'argomentazione di Aristotele: « Il principio o è unico o ve ne sono molti. Se uno, abbiamo ciò che cerchiamo. Se sono molti, sono ordinati o privi di ordine. Ma se sono privi di ordine, saranno maggiormente disordinati i loro effetti e il cosmo non è più cosmo ma assenza di cosmo e ciò che è contro natura esiste, mentre non esiste ciò che è conforme a natura. Se, invece, sono ordinati, o se ordinarono per forza propria o per opera di una qualche causa esterna. Ma se si ordinarono per forza propria, hanno un principio comune che li unisce e questo è il principio »[43].

Qui la soluzione del problema molteplicità-unità dei princìpi richiama fortemente quella che Aristotele darà nella *Metafisica*[44].

Invece è assai dubbio che Aristotele avesse già una soluzione definitiva circa il problema della natura di Dio e circa la sua funzione di causa. Riferisce Cicerone:

Aristotele nel terzo libro del suo *Intorno alla filosofia* espone una dottrina incoerente, mettendosi in disaccordo con il maestro suo Platone. Infatti, egli, ora riconosce un assoluto valore divino all'intelletto, ora sostiene che il mondo (= la stessa periferia estrema) è una divina potenza, ora pone un altro potere divino a capo del mondo (= della periferia estrema) e gli attribuisce la funzione di reggerne e conservarne il movimento mediante un moto retrogrado. Poi afferma che è un potere divino l'ardore del cielo, senza comprendere che il cielo è parte del mondo, da lui in un altro passo definito come potere divino. Ma in quale modo quel celebre intelletto divino si potrebbe conservare in così grande velocità? Dove sono, poi, quei tanti dèi se consideriamo anche il cielo come

[43] *Schol. in Proverb. Salomonis* cod. Paris gr. 174 f. 46 a = *Sulla filosofia*, fr. 17 Ross.
[44] Cfr. *Metaph.* Λ 8, *passim.*

un divino potere. Poiché, inoltre, egli afferma che Dio è privo di corpo, finisce col privarlo di ogni sensibilità, anche della saggezza. In qual modo, inoltre, il mondo, se è privo di corpo, potrebbe muoversi o in quale modo (il mondo), muovendosi sempre, potrebbe essere (il divino potere) sereno e felice? [45].

Orbene, malgrado il fatto che Cicerone possa essere responsabile di molti fraintendimenti (e vedremo più avanti che per quanto concerne la pluralità del divino il Greco non ha mai esitato a dichiararlo insieme uno e molteplice), resta il fatto che, sulla natura di Dio e sulla sua funzione causatrice, il trattato *Sulla filosofia* non doveva essere sufficientemente chiaro. Aristotele, verosimilmente, concepiva già Dio oltre che come Mente incorporea, come causa finale; ma certamente non aveva chiarito che Dio agisce sul mondo come l'amante sull'amato. Del resto, anche il *De caelo* e la *Fisica* non contengono ancora lo sviluppo di questo concetto, che comparirà in tutta la sua chiarezza soltanto nella *Metafisica.*

Questo Dio, concepito come impassibile, non crea il mondo, che, dunque, è eterno[46]. Un posto privilegiato nel cosmo occupano gli astri, fatti di etere (quinta essenza) e animati. L'anima di questi astri era detta *endelécheia*[47], che fonti contaminate da influssi stoici hanno erroneamente identificato con l'etere stesso. In realtà, come Berti ha dimostrato con un'attenta analisi di tutti i documenti e delle interpretazioni date dei medesimi, tale identificazione è errata perché « l'etere costituisce soltanto il corpo, e non anche l'anima degli astri, e perché l'appellativo di *endelécheia* non vuol indicare tanto il movimento

[45] Cic. *De nat. deor.* I, 13, 33 = *Sulla filosofia*, fr. 26 Ross. Cfr. Berti, *op. cit.*, pp. 375 sgg.
[46] Philopon. *De aetern. mundi*, 30, 10 sg. = *Sulla filosofia*, fr. 18 Ross; cfr. anche frr. 19 a b c.
[47] Cic. *Tusc. disp.* I, 10-22 = *Sulla filosofia*, fr. 27 Ross.

dell'anima, quanto la continuità, ossia la circolarità, che essa imprime al movimento dell'astro »[48].

L'aristotelismo del trattato *Sulla filosofia* riforma radicalmente il platonismo ma ne mantiene il nucleo essenziale, vale a dire la scoperta del soprasensibile e del trascendente, che diventa *noûs* e non più *noetón*, ossia Intelligenza suprema e non semplicemente Intelligibile. Le Idee immanentizzate diventano la forma delle cose, vale a dire la struttura intelligibile del sensibile. Fra mondo e Dio si stende una fascia intermedia, che non è più quella del *metaxù* platonico, cioè la sfera degli enti matematici, ma è l'insieme dei corpi e delle sfere celesti, incorruttibili, eterni, perché fatti di etere, cioè di materia strutturalmente diversa da quella del mondo sublunare. In abbozzo, qui, ci troviamo già di fronte alle idee metafisico-ontologico-cosmologiche che i trattati del maturo Aristotele espliciteranno e approfondiranno.

3. *Gli « anni di viaggio »*.

Nel 347 a.C. Platone morì e nell'Accademia scoppiò una grave crisi per la successione alla direzione della scuola. Eudosso aveva rotto con Platone e con l'Accademia ed era tornato in patria. Alla direzione aspiravano: Eraclide Pontico, che già era stato reggente dell'Accademia durante il terzo viaggio di Platone in Sicilia; Senocrate, personalità di indubbio rilievo; Speusippo, che vantava stretti legami di parentela con Platone, essendo nipote di lui (era figlio della sorella di Platone, Potone). Naturalmente, nessuno di questi personaggi eguagliava Aristotele, che doveva indubbiamente anche sentirsi il più degno alla successione. La scelta cadde tuttavia proprio su Speusippo, prevalendo i legami di sangue col fondatore della scuola sul valore scientifico. Si noti che

[48] Berti, *op. cit.*, p. 556; cfr. ivi, pp. 392-401.

Aristotele si era staccato in più punti da Platone, ma aveva salvato la sostanza del platonismo; invece Speusippo si era staccato da Platone, tradendone lo spirito stesso[49]. Aristotele, che sapeva benissimo di essere, malgrado le dissidenze di cui abbiamo detto, il più autentico continuatore di Platone, non sopportò la decisione e abbandonò l'Accademia. Questo abbandono, come giustamente è stato rilevato dallo Jaeger, ha il sapore di una « secessione », tanto è vero che lo seguì anche Senocrate, il quale, dopo Aristotele, era il personaggio di maggior spicco nell'Accademia[50].

Aristotele non poté fare ritorno alla nativa Stagira, che proprio allora era stata distrutta da Filippo il Macedone. Egli accettò quindi di buon grado l'invito di Ermia, tiranno di Atarneo, dove Aristotele aveva trascorso gli anni dell'adolescenza in casa del tutore Prosseno, e dove, quindi, poteva già avere conosciuto Ermia. Orbene Ermia che da oscuro e umile impiegato al servizio di Eubulo signore di Atarneo, era divenuto di lui socio e poi successore, aveva nel frattempo allacciato stretti rapporti con due platonici che si erano formati all'Accademia, Erasto e Corsico (di cui abbiamo già fatto sopra menzione), i quali avevano cercato di dare leggi ispirate ai princìpi platonici alla loro patria, Scepsi, città non lontana da Atarneo[51]. La collaborazione di Erasto e Corisco con Ermia fu assai feconda, tanto è vero che Ermia rese la sua tirannide più mite e illuminata, al punto che i territori vicini, fra Atarneo e Asso, si sottoposero spontaneamente alla sua signoria. Pla-

[49] Per una sintetica esposizione delle dottrine di questi filosofi della prima Accademia rimandiamo il lettore al nostro secondo volume de *I problemi del pensiero antico*, Celuc, Milano 1972, pp. 30 sgg.

[50] Cfr. Jaeger, *Aristotele*, cit., pp. 135 sgg.

[51] Cfr. l'eccellente ricostruzione di questo periodo della vita di Aristotele in *L'Ethique à Nicomaque*, ed. Gauthier, cit., I, 1, pp. 30 sgg.

tone stesso consacrò questa collaborazione indirizzando ai tre uomini la sua *Lettera VI*.

Pare che Aristotele e Senocrate raggiungessero Ermia, Erasto e Corsico ad Atarneo. Nel medesimo anno essi si trasferirono ad Asso, città che Ermia donò a Erasto e Corisco, a motivo dei buoni servigi che essi gli avevano prestato; e ad Asso i quattro filosofi aprirono una scuola che, nei loro intenti, doveva essere la vera Accademia. Corisco dovette essere uno dei più affezionati uditori delle lezioni di Aristotele, tanto è vero che a lui lo Stagirita si rivolgeva spesso durante le lezioni, usando il suo nome nel fare esemplificazioni chiarificatrici dei concetti che esponeva, esempi che ancora leggiamo nelle opere di scuola. Insieme a Corisco fra i più assidui uditori di Aristotele furono Neleo, figlio di Corisco, e Teofrasto, nativo di Ereso nell'isola di Lesbo, destinato a diventare poi il successore di Aristotele nel Peripato.

Nella scuola di Asso Aristotele restò un triennio. Nel 345/44 a. C., infatti, si trasferì a Mitilene nell'isola di Lesbo, probabilmente spinto da Teofrasto, dove aprì un'altra scuola che resse per un biennio, cioè fino al 343/42. Fu anche questa un'Accademia e non una scuola in contrapposizione all'Accademia.

Nel 343/42 Filippo di Macedonia scelse Aristotele come precettore del figlio tredicenne Alessandro. Nella scelta ebbe una funzione decisiva Ermia, il quale aveva stretto con Filippo un'intesa e con lui segretamente preparava i piani per una guerra contro la Persia. Ermia aveva di Aristotele la più alta stima, e, per giunta, gli tornava di grande vantaggio avere alla corte di Filippo un uomo di fiducia. La scelta dovette tuttavia essere agevolata dai passati legami che la famiglia di Aristotele ebbe con i re macedoni. Ermia cadde poco dopo nelle mani dei Persiani, i quali lo catturarono con un inganno. Messo alla tortura, non rivelò i segreti piani preparati con Filippo

e morì eroicamente. Aristotele gli dedicò un commosso carme.

Probabilmente subito dopo la scomparsa di Ermia, Aristotele sposò Pizia, sorella di Ermia, che, forse, si era rifugiata alla corte macedone. Da lei ebbe una figlia, cui fu imposto lo stesso nome della madre.

Nel castello di Mieza, nei pressi di Pella, per tre anni, Aristotele ebbe cura dell'educazione di Alessandro: quello che doveva essere di lì a poco la guida spirituale della grecità, fu, così, l'educatore di quello che doveva essere uno dei più grandi personaggi della storia greca. Fra i due uomini l'intesa fu ottima. Non vi è dubbio che Aristotele, data l'età del suo discepolo, non si limitasse alla tradizionale *paidéia*, ma gli insegnasse alcuni princìpi filosofici. In che misura l'insegnamento di Aristotele abbia inciso sulla formazione spirituale di Alessandro è difficile da stabilire. Certo è che la politica di Alessandro seguirà vie completamente opposte a quelle raccomandate da Aristotele.

Nel 340 a. C. Alessandro divenne reggente del regno e interruppe i suoi studi. Un segno notevole di gratitudine Alessandro mostrò per il maestro, accondiscendendo al desiderio di Aristotele di ricostruire la città di Stagira. E a Stagira, verosimilmente, Aristotele si trasferì, forse pensando di collaborare alla rinascita della città preparandone le leggi. In questo torno di tempo Aristotele perdette la moglie e si unì a Erpilli, che probabilmente fu, dapprima, sua governante, poi concubina, e, stando a qualche fonte, seconda moglie. Erpilli darà ad Aristotele un figlio maschio, cui verrà imposto il nome del nonno paterno, Nicomaco.

Che cosa Aristotele abbia scritto in questi anni di viaggi è impossibile stabilire. A questo periodo dovrebbe risalire, se autentico (come personalmente riteniamo), il *Trattato sul cosmo per Alessandro*, che è una splendida sintesi delle dottrine cosmologico-

fisico-teologiche di Aristotele, con stretti legami con i concetti svolti nel *Protreptico* e nel dialogo *Sulla filosofia*. Per il resto si possono fare solamente ipotesi. Forse Aristotele cessò di pubblicare opere e si dedicò, invece, alla stesura di corsi di lezioni. L'unico corso di lezioni che può risalire al periodo accademico sono i *Topici*, che, a ben vedere, hanno stretti legami con la retorica, materia che, come sappiamo, Aristotele insegnò già nell'Accademia. I tentativi fatti recentemente dagli studiosi di stabilire quali parti dei trattati pervenutici risalga al periodo di Asso e di Mitilene non sono altro che opinabilissime congetture, perché manca un qualsiasi dato storico e oggettivo su cui basarsi [52]. Molte delle parti dei trattati che ora leggiamo risalgono senza dubbio a questo periodo: tuttavia, quali esse siano con certezza non lo sapremo mai, tanto più che Aristotele riprese questi corsi ad Atene, li rielaborò, li completò e li sistemò in vario modo.

4. *Il ritorno ad Atene, la fondazione del Peripato e le opere di scuola.*

Nel 335/34, quando ormai Alessandro aveva in pugno la situazione politica della Grecia, Aristotele ritornò ad Atene. Ormai aveva cinquant'anni ed era un uomo sulla cui fama nessuno poteva gettare ombra: era il maestro di Alessadro ed era anche il pensatore più affermato e più rinomato del momento.

Intanto nell'Accademia a Speusippo era successo Senocrate [53], con cui Aristotele doveva aver rotto i rapporti ormai da tempo. Consapevole di avere da dire molto più di quanto non dicesse Senocrate, Aristotele decise di staccarsi definitivamente dall'Accademia e di far parte a sé creando una sua scuola, certo di poter costruire, a sua volta, quanto Platone aveva costruito con l'Accademia. Ma Aristotele era un meteco e la legge ateniese non gli permetteva di acquistare terreni e stabili; per questo egli fondò la sua scuola in un ginnasio pubblico, il Liceo (così detto perché sacro ad Apollo Licio), che aveva nei suoi pressi un edificio e un giardino (una « passeggiata »). La nuova scuola fu detta Peripato appunto dalla passeggiata (*perípatos* in greco vuol dire passeggiata) e dall'uso aristotelico di tenere lezioni appunto passeggiando. Scrive Diogene Laerzio: « [Aristotele] scelse la passeggiata pubblica, il peripato, nel Liceo e, passeggiando fino a quando doveva ungersi, discuteva di filosofia con i discepoli. Onde si ebbe il nome di Peripatetico » [54]. E, checché si dica, i frequenti esempi che Aristotele adduce del passeggiare come mezzo finalizzato alla salute, sono conferma di questo uso di passeggiare insegnando, di cui parla la tradizione.

Per quasi dodici anni Aristotele resse la scuola con successo, oscurando la fama dell'Accademia. E accanto a lui insegnarono uomini come Teofrasto ed Eudemo di Rodi, portando contributi non indifferenti [55]. Furono questi gli anni della sistemazione delle lezioni. Poiché questi corsi dovevano servire solo all'interno della scuola, in seguito furono detti scritti esoterici, in contrapposizione alle opere giovanili che erano state scritte per un più vasto pubblico, fuori dalla scuola, e per questo furono dette essoteriche [56]. La sorte ha voluto che nessuna delle opere pubblicate (essoteriche) pervenisse a noi e che invece il grosso delle lezioni (le opere esoteriche) ci fosse conservato.

[52] Infatti dagli stessi elementi si possono ricavare tesi opposte; il lettore potrà vedere la documentazione che abbiamo fornito in merito, nel volume *Il concetto di filosofia prima*, cit., *passim*.

[53] Cfr. Reale, *I problemi del pensiero antico*, cit., II, pp. 45-53.

[54] Diogene Laerzio, V, 2; cfr. anche Cic. *Acad.* I, 4, 17.

[55] Cfr. Reale, *I problemi del pensiero antico*, cit., II, pp. 61 sgg.

[56] Cfr. sopra, nota 42, il passo di Simplicio.

Riservandoci di dare più oltre l'elenco completo dei titoli[57], menzioneremo qui i trattati filosoficamente più rilevanti, che faremo oggetto di esposizione. Essi sono i quattordici libri di filosofia prima, cui fu dato successivamente il titolo di *Metafisica*; i trattati di filosofia seconda: *Fisica, Sul cielo, Sulla generazione e corruzione*, ai quali si connette anche lo scritto *Sull'anima*; tre corsi di etica, *Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande etica* (quest'ultima da una parte della critica è considerata non autentica); *Politica, Poetica, Retorica, Organon*, comprendente *Categorie*, il *De interpretatione*, gli *Analitici primi e secondi*, i *Topici* e le *Confutazioni Sofistiche.* A queste opere filosofiche va aggiunta un'imponente messe di opere di scienze naturali.

Gli anni dell'insegnamento ateniese furono certamente i più fecondi per Aristotele. Dal cinquantesimo al sessantaduesimo anno di età: è il periodo in cui un uomo, raggiunta la pienezza della esperienza spirituale, ha ancora tutte le energie per darle il sigillo definitivo.

Nel 323 a. C. Alessandro morì, e ad Atene si scatenarono gli odi antimacedoni. Su Aristotele piovve un'accusa di empietà, a causa del carme scritto in memoria di Ermia, carme giudicato degno di un dio più che di un mortale. Le intenzioni che si nascondevano dietro l'accusa erano troppo chiare (anche Socrate era stato denunciato per empietà): gli si voleva far pagare a carissimo prezzo il suo stretto legame con Alessandro. Aristotele lasciò allora Atene con la famiglia e si rifugiò a Calcide dove aveva possedimenti materni, e qui, dopo pochi mesi, nel 322, morì.

Prese la direzione del Peripato l'amico fedele da lunga data Teofrasto[58].

[57] Cfr. Bibliografia, § II, 1.

[58] Su Teofrasto cfr. Reale, *I problemi del pensiero antico*, cit., II, pp. 65 sgg.

5. *La lettura di Aristotele, oggi.*

Abbiamo già detto che il merito essenziale dello Jaeger è stato quello di aver richiamato l'attenzione degli studiosi sulla necessità di partire dalle opere giovanili, o meglio dai frammenti che di esse ci sono pervenuti, per intendere adeguatamente Aristotele. Purtroppo, però, questi frammenti sono scarsi, e pochissimi sono diretti. Ora, i frammenti sono come tessere di un mosaico, che si prestano a comporre svariati disegni. Per giunta, essendo le opere giovanili per lo più dei dialoghi, c'è pericolo di trovarsi di fronte, talvolta, a degli stralci di discorsi di personaggi che non esprimono l'opinione di Aristotele. Perciò la ricostruzione del giovane Aristotele è fatalmente congetturale. Premesso questo, va detto che dai frammenti pervenutici è in ogni caso impossibile ricavare il profilo di un Aristotele interamente platonico quale lo Jaeger ha ricostruito[59]. La critica a Platone inizia prestissimo, come vedemmo, ed è una critica che porta, per usare termini hegeliani, ad un *superamento* di Platone che è un *inveramento.* Vedemmo quali sono gli elementi che testimoniano in questo senso. (È significativo, del resto, il fatto che lo Jaeger non abbia preso in esame né il trattato *Sulle Idee*, né quello *Sul Bene.*)

Ma il punto più fragile della lettura jaegeriana di Aristotele è l'interpretazione degli scritti di scuola dello Stagirita. Jaeger ha certamente ragione quando dice che essi non furono composti tutti negli ultimi dodici anni, ad Atene, ma che larga parte di essi risale agli anni di Asso e di Mitilene. Ma fallisce quando poi pretende di stabilire quali parti appartengano al primo periodo e quali all'ultimo. E fallisce perché, mancando qualsiasi dato storico su cui basarsi, egli è costretto ad appoggiarsi su presupposti

[59] Il volume del Berti più volte citato è la più eloquente riprova di questo.

di carattere teoretico. Jaeger credette di poter distinguere nelle opere di scuola stratificazioni fortemente platoniche, altre stratificazioni meno platoniche e stratificazioni di tendenze antiplatoniche. Egli giudicò questi strati teoreticamente difformi al punto da non essere unificabili e assegnò, per conseguenza, i primi al periodo di Asso, i secondi ad un periodo di transizione e i terzi all'ultimo periodo dell'evoluzione spirituale dello Sagirita. Senonché, proprio applicando questo metodo detto « genetico », nel corso di mezzo secolo, molti studiosi hanno esattamente capovolto le conclusioni dello Jaeger [60].

Oggi si fa vieppiù strada l'opinione che il metodo genetico, almeno nella valenza jaegeriana, vada lasciato. Qualche studioso ha giustamente rilevato che, quando un autore non sconfessa una sua opera o una sua parte, debba essere ritenuto pienamente responsabile di essa [61]. E tanto più questo vale per le opere esoteriche di Aristotele, che non gli uscirono mai di mano e che egli poté quindi ritoccare e sistemare come gli garbava. Se certe parti di quei corsi o interi corsi fossero stati giudicati dallo Stagirita superati, sarebbero certamente stati soppressi o modificati. Il sistema dei rotoli, poi, lasciava al libro di allora una notevole plasticità, prestandosi ad essere corretto quando si voleva e nel modo che si voleva.

Dunque, queste ragioni reimpongono l'opportunità, se non la necessità, di tornare ad una lettura unitaria degli esoterici. Naturalmente, si tratterà poi di vedere se e in quale misura questa unità sia reale oppure *problematica*: ma sarà, in ogni caso, una decisione che si dovrà operare a livello teoretico e non storico-genetico. Insomma, dopo mezzo

[60] Per la documentazione rimandiamo al nostro volume *Il concetto di filosofia prima*, cit., *passim*.

[61] Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, pp. 9 sgg.

secolo di esperimenti condotti con il metodo genetico, è risultato chiarissimo che le opere esoteriche non possono considerarsi degli zibaldoni, e che, se ci si ostina a leggerle come tali, diventano del tutto prive di significato filosofico.

La lettura che, nelle pagine seguenti, proporremo degli esoterici sarà dunque unitaria nel senso precisato. In ciascuno degli scritti esoterici, nati e cresciuti in un arco assai ampio di tempo, fra interruzioni, riprese e ripetizioni senza fine, sono individuabili linee di forza, parametri costanti e anche riproposte di problemi e di soluzioni costanti. E proprio le escavazioni dei testi operate col metodo genetico, paradossalmente, hanno finito col rendere questo più chiaro ed evidente.

Passiamo, dunque, ad una puntuale analisi delle opere di scuola, cercando di coglierne i nuclei essenziali. Non potendo disporre di un criterio cronologico, per le ragioni dette, ci avvarremo dell'ordine logico con cui Aristotele ha distinto gerarchicamente le scienze. Egli, infatti, ha considerato come prime le scienze *teoretiche*, cioè puramente contemplative, che sono la *metafisica*, la *fisica* e la *matematica*, come seconde le scienze *pratiche*, ossia l'*etica* e la *politica*, e come terze le scienze *poietiche*, ossia le *arti*. La *logica* non rientra nel quadro, perché, più che una scienza, fornisce lo strumento preliminare ad ogni scienza, mostrando come l'uomo ragioni.

II. LA « FILOSOFIA PRIMA » (ANALISI DELLA « METAFISICA »)

1. *Concetto e caratteri della metafisica.*

Che cos'è la « metafisica »?

Iniziamo con un chiarimento del termine. È noto che ' metafisica ' non è termine aristotelico (forse è stato coniato dai Peripatetici, se non è addirittura

nato in occasione della edizione delle opere di Aristotele fatta da Andronico di Rodi nel primo secolo a. C.)[1]. Aristotele usava, per lo più, l'espressione « filosofia prima » o anche « teologia » in opposizione alla « filosofia seconda » o « fisica »; ma il termine ' metafisica ' è certamente più pregnante e fu preferito dalla posterità e, in tal modo, fu definitivamente consacrato. La « metafisica » aristotelica è infatti, come subito vedremo, la scienza che si occupa delle realtà che stanno al di sopra di quelle fisiche, delle realtà trans-fisiche[2], e, come tale, si oppone alla « fisica ». E metafisica fu perciò denominato definitivamente e costantemente, sulla scorta di quello aristotelico, ogni tentativo filosofico del pensiero umano di sorpassare il mondo empirico per raggiungere un meta-empirico.

Premesso questo chiarimento di carattere generale, dobbiamo caratterizzare in maniera puntuale le precise valenze che Aristotele diede a quella scienza che egli chiamò « filosofia prima » e i posteri « metafisica ». Le definizioni che il filosofo diede di essa sono ben quattro: *a*) la metafisica indaga *le cause e i princìpi primi* o supremi[3], *b*) la metafisica indaga *l'essere in quanto essere*[4], *c*) la metafisica indaga *la sostanza*[5], *d*) la metafisica indaga *Dio e la sostanza soprasensibile*[6]. Le quattro definizioni aristoteliche di « metafisica » sono perfettamente in armonia fra di loro: l'una porta strutturalmente all'altra e ciascuna a tutte le altre, in modo organico e unitario[7].

Vediamo da vicino. Chi fa ricerca delle cause e

[1] Cfr. Reale, *La Metafisica*, cit., I, pp. 3 sgg. e le indicazioni bibliografiche ivi date.

[2] Le « sostanze separate », come dice Aristotele. La metafisica aristotelica, insomma, è il prolungamento del problema di fondo del platonismo.

[3] Cfr. *Metaph.* A, α e B.

[4] Cfr. *Metaph.* Γ, E 2-4, K.

[5] Cfr. *Metaph.* Z, H, Θ.

[6] Cfr. *Metaph.* E 1 e Λ.

[7] Cfr. Reale, *Il concetto di filosofia prima*, cit., *passim.*

dei princìpi primi, di necessità deve incontrare Dio: Dio è, infatti, la causa e il principio primo per eccellenza. Ma anche partendo dalle altre definizioni si perviene alle identiche conclusioni: chiedersi che cosa sia l'essere vuol dire chiedersi se esista soltanto l'essere sensibile, o anche un essere soprasensibile (essere tologico). E, ancora, il problema « che cos'è la sostanza » implica anche il problema « quali tipi di sostanze esistano », se solo le sensibili oppure anche le soprasensibili e, quindi, implica il problema teologico.

In base a questo, ben si comprende come Aristotele abbia senz'altro utilizzato il termine ' teologia ' per indicare la metafisica, in quanto alla dimensione teologica portano, strutturalmente, le tre altre. La ricerca di Dio non è solo un momento dell'indagine metafisica, ma è *il momento essenziale e definitorio.* Lo Stagirita, del resto, dice con tutta chiarezza, che, se non ci fosse una sostanza soprasensibile, non ci sarebbe nemmeno una metafisica, e la fisica diventerebbe la scienza più alta: « se non sussistesse altra sostanza oltre quelle sensibili, la fisica sarebbe la prima scienza »[8].

Abbiamo detto, sopra, che le scienze teoretiche sono superiori a quelle pratiche e a quelle produttive e che, a sua volta, la metafisica è superiore alle altre due scienze teoretiche. Facendo metafisica, infatti, l'uomo realizza la pura vita contemplativa, che, per le ragioni già viste nel *Protreptico*, è ontologicamente superiore alla vita attiva. Facendo metafisica l'uomo si avvicina a Dio[9], non solo perché lo conosce, ma perché fa quel che fa Dio, che è pura conoscenza, come vedremo. Perciò Aristotele può dire: « tutte le altre scienze saranno più utili agli uomini, ma superiore ad essa (metafisica) nessuna »[10].

[8] *Metaph.* E 1, 1026 a 27-29; K 7, 1064 b 9-11.

[9] *Metaph.* A 2.

[10] *Metaph.* A 2, 983 a 10-11.

2. *Le quattro cause.*

Esaminate e chiarite le definizioni di metafisica dal punto di vista formale, passiamo ora ad enuclearne sinteticamente il contenuto.

Abbiamo detto che la metafisica è, in primo luogo, presentata da Aristotele come ricerca delle *cause prime*. Dobbiamo pertanto stabilire quali e quante siano queste « cause ».

Aristotele ha precisato come le cause debbano necessariamente essere finite quanto al numero, ed ha stabilito che, per quanto riguarda il mondo del divenire, si riducono alle seguenti quattro (già — sia pur confusamente — intraviste, a suo dire, dai suoi predecessori): 1) causa *formale*, 2) causa *materiale*, 3) causa *efficiente* e 4) causa *finale* [11].

Le prime due non sono altro che la *forma* o essenza e la *materia*, che costituiscono tutte quante le cose, e di cui dovremo parlare con maggior ampiezza più avanti. (Si ricordi che « causa » e « principio », per Aristotele, significano ciò che fonda, ciò che condiziona, ciò che struttura.) Ora si badi: materia e forma, se consideriamo l'essere delle cose *staticamente*, bastano a spiegarlo: se, invece, consideriamo le cose *dinamicamente*, cioè nel loro svolgimento, nel loro divenire, nel loro generarsi e nel loro corrompersi, allora non bastano più. È evidente, infatti, che, se consideriamo ad esempio un dato uomo staticamente, egli si riduce non ad altro che alla sua materia (carni ed ossa) e alla sua forma (anima); ma se lo consideriamo in quest'altro modo e domandiamo: « come mai è nato? », « chi lo ha generato? », « perché si sviluppa e cresce? », allora occorrono due ulteriori ragioni o cause: la *causa efficiente* o *motrice*, cioè il padre che lo ha generato, e la *causa finale*, ossia il *telos* o lo scopo cui tende il divenire dell'uomo (la realizzazione della sua essenza).

[11] Cfr. *Metaph.* A 3-10.

3. *L'essere, i suoi significati e il senso della formula « essere in quanto essere ».*

Abbiamo detto che, oltre che come dottrina delle cause, la metafisica è definita da Aristotele come dottrina « dell'essere » o, anche, « dell'essere in quanto essere ». Vediamo, pertanto che cosa sia l'essere (ὄν, εἶναι) e l'essere in quanto essere (ὄν ᾗ ὄν), nel contesto della speculazione aristotelica. Contro gli eleati che intendevano l'essere come unico e contro i platonici che lo intendevano come realtà trascendente Aristotele caratterizza l'essere come segue:

a) L'essere esprime originariamente una « molteplicità » di significati. Non per questo, però, è un mero « omonimo », cioè un « equivoco ». Tra univocità e equivocità pura c'è una via di mezzo, e il caso dell'essere sta appunto in questa via di mezzo. Ecco il celebre passo in cui Aristotele enuncia questa sua dottrina:

> L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo « sano » tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo « medico » tutto ciò che si riferisce alla medicina: o in quanto possiede la medicina o in quanto ad essa è per natura ben disposto, o in quanto è opera della medicina; e potremmo addurre ancora altri esempi di cose che si dicono nello stesso modo di queste. Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad unico principio [...] [12].

Lasciamo, per ora, la determinazione e l'individuazione di questo principio e proseguiamo nella caratterizzazione generale del concetto di essere.

[12] *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33-1003 b 6.

b) L'essere, in conseguenza di quanto s'è stabilito, non potrà ridursi ad un « genere » e meno che mai ad una « specie ». Si tratta, dunque, di un concetto trans-generico oltre che trans-specifico vale a dire più ampio ed esteso del genere, oltre che della specie.

c) Se l'unità dell'essere non è una unità né di specie né di genere, che tipo di unità è? L'essere esprime significati diversi, ma aventi una precisa relazione con un identico principio o una identica realtà, come bene illustrano gli esempi di « salutare » e « medico », nel passo sopra letto. Dunque, le varie cose che sono dette essere, esprimono bensì sensi diversi dell'essere, ma, ad un tempo, implicano tutte quante il riferimento a qualcosa di uno, e precisamente alla *sostanza*. Aristotele lo dice con tutta chiarezza a conclusione del passo che sopra abbiamo in parte già letto: « Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza, oppure perché corruzione o privazione o qualità o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza » [13]. Dunque, il centro unificatore dei significati dell'essere è l'*ousía*, la sostanza. L'unità deriva ai vari significati dell'essere dal fatto di essere tutti in relazione con la sostanza. E in questo senso possiamo dire che l'ontologia aristotelica è, fondamentalmente, una usiologia.

Le precisazioni fatte devono mettere in guardia il lettore nell'interpretare la celebre formula « essere in quanto essere » (ὂν ᾗ ὄν). Questa formula non può significare un astratto uniforme e univoco *ente generalissimo*, come molti credono, ma esprime la molteplicità stessa dei significati dell'essere e la relazione che formalmente li lega e che fa sì, appunto,

[13] *Metaph.* Γ 2, 1003 b 5-10.

che ciascuno sia essere. Allora, l'*essere in quanto essere* significherà la sostanza e tutto ciò che, in molteplici modi, si riferisce alla sostanza.

In ogni caso resta evidente che, per Aristotele, la formula, « essere in quanto essere » perde ogni significato fuori del contesto del discorso sulla molteplicità dei significati dell'essere: chi ad essa attribuisce il senso di essere generalissimo o di puro essere, al di qua o al di sopra delle molteplici determinazioni dell'essere, resta vittima dell'« arcaico » modo di ragionare degli eleati e tradisce completamente il significato della riforma aristotelica [14].

4. *La « tavola » aristotelica dei significati dell'essere e il suo senso.*

Guadagnati il concetto di essere e il principio della originaria e strutturale molteplicità dei significati dell'essere, dobbiamo ora esaminare quanti e quali siano questi significati. Aristotele traccia una precisa « tavola » dei significati dell'essere [15].

Ed ecco la numerazione e la delucidazione dei significati dell'essere:

a) L'essere si dice, da un lato, nel senso dell'accidente, ossia come essere accidentale o casuale (ὂν κατὰ συμβεβηκός). Per esempio, quando diciamo « l'uomo è musico », indichiamo un caso di essere accidentale: infatti l'*essere musico* non esprime l'essenza dell'uomo, ma solamente ciò che all'uomo *può avvenire di essere*, un puro accadere, un mero accidente.

[14] Per un approfondimento dei problemi cfr. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1963².

[15] Cfr. *Metaph.* Δ 7, E 2-4; su questa « tavola » cfr. *La Metafisica*, ed. Reale, cit., vol. I, pp. 30 sgg. Il primo che ha adeguatamente compreso e illustrato questa tavola dei significati dell'essere è stato F. Brentano nello scritto *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862 (Darmstadt 1960²), che è tuttora insuperato.

b) Opposto all'essere accidentale è l'essere per sé (ὂν καθ'αὑτό). Esso indica non ciò che è per altro, come l'essere accidentale, bensì ciò che è *essere per sé*, cioè *essenzialmente*. Come esempio di *ens per se* Aristotele indica, per lo più, la sola sostanza; ma, talora, anche tutte le categorie: oltre la *essenza o sostanza*, la *qualità*, la *quantità*, la *relazione*, l'*agire*, il *patire*, il *dove* e il *quando* [16]. In effetti (a differenza di quanto si verifica nella speculazione medievale) in Aristotele le categorie altre dalla sostanza sono qualcosa di assai più solido rispetto al puro accidentale (che esprime il puro fortuito), in quanto, sia pure subordinatamente alla sostanza, sono, come subito appresso vedremo, fondamento in secondo ordine degli altri significati dell'essere.

c) Come terzo viene elencato il significato dell'*essere come vero*, cui viene contrapposto il significato del *non-essere come falso*. È, questo, l'essere che potremmo chiamare « logico »: infatti l'essere come vero indica l'essere del *giudizio vero*, mentre il non-essere come falso indica l'essere del *giudizio falso*. È, questo, un essere *puramente mentale*, ossia un essere che ha sussistenza solo nella ragione e nella mente che pensa.

d) Ultimo elencato è il significato dell'essere *come potenza e come atto* (ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ). Diciamo, per esempio, che è veggente, sia chi ha la *potenza di vedere*, cioè chi può vedere, ma, momentaneamente, poniamo, ha gli occhi chiusi, sia chi *vede in atto*. Analogamente, noi diciamo anche che è in atto una statua già scolpita, e che è invece in potenza il blocco di marmo che l'artefice sta scalpellando; e in questo stesso senso diciamo che è frumento la pianticella di frumento in erba, nel senso che è frumento in potenza, mentre della spiga matura diciamo che è frumento in atto. L'essere secondo la potenza e secondo l'atto, precisa Aristotele, si estende a tutti i significati dell'essere sopra distinti: ci può essere un essere accidentale in potenza ovvero in atto, ci può essere l'essere del giudizio vero o falso in potenza ovvero in atto, e, soprattutto, ci possono essere una potenza e un atto secondo ciascuna delle diverse categorie [17].

[16] Oltre alle otto indicate, in alcuni testi, Aristotele elenca anche il *giacere* e l'*avere* come categorie. La tavola essenziale è però quella di atto, perché la nona categoria e la decima sono in realtà riducibili ad altre. Sul problema delle categorie e della loro « deduzione » indichiamo quattro studi classici, assai approfonditi da differenti punti di vista: F. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846; H. Bonitz, *Ueber die Kategorien des Aristoteles*, « Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wissensch. Philos.-hist. Klasse », Bd. 10, Heft 5, Wien 1853, pp. 591-645; O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, nel vol. *Beiträge zur Geschichte der griech. Philos.*, Leipzig 1891, pp. 101-216, nonché il volume del Brentano, cit. alla nota 15, pp. 72-220.

5. *Precisazioni sui quattro significati dell'essere.*

I quattro significati dell'essere sono, in realtà, quattro « gruppi » di significati: infatti, ciascuno di essi raggruppa, ulteriormente, significati simili ma non identici, vale a dire *non univoci ma analoghi*. Le differenti categorie non ridanno significati identici o univoci dell'essere; l'essere ridato da ciascuna « figura di categorie » costituisce un significato diverso da quello di ciascuna delle altre. Di conseguenza, l'espressione « l'essere secondo le figure delle categorie » designa tanti *diversi* significati di essere, quante, appunto, esse sono. Aristotele dice espressamente che l'essere appartiene alle diverse categorie non nello stesso modo né nello stesso grado: « [...] l'è si predica di tutte le categorie, ma non nello stesso modo, bensì della sostanza in modo primario e delle altre categorie in modo derivato » [18]. E ancora:

[17] Per un approfondimento del problema cfr. *La Metafisica*, ed. Reale, cit., I, pp. 34 sgg.
[18] *Metaph.* Z 4, 1030 a 21 sgg.

[...] bisogna dire o che le categorie sono esseri solo per omonomia, ovvero che sono esseri solo se si aggiunge o toglie ad ' essere ' una data qualificazione, come, ad esempio, quando si dice che anche il non-conoscibile è conoscibile. In effetti, il giusto sta nell'affermare che le categorie si dicono esseri né in senso equivoco né in senso univoco, ma si dicono esseri nello stesso modo che il termine medico, i cui diversi significati implicano tutti riferimenti ad una medesima ed unica cosa, e, cionondimeno, non sono puri omonimi: medico, infatti, designa un corpo, una operazione o uno strumento né per omonomia né per sinonimia, ma in virtù di un riferimento ad un'unica cosa [19].

Quest'ultima realtà è, ovviamente, la sostanza. Come si vede, quello che vale in generale per i diversi significati dell'essere, vale, poi, in particolare per le categorie: le restanti categorie sono esseri solo in rapporto alla prima e in virtù di essa. Ma allora, si chiederà, oltre all'unità che è propria di tutti i significati dell'essere, qual è lo specifico legame che unisce le diverse « figure di categorie » in quell'unico gruppo, che è appunto il gruppo delle « categorie »? La risposta è la seguente: *le figure delle categorie ridanno i significati primi e fondamentali dell'essere: sono, cioè, l'originaria distinzione su cui si appoggia necessariamente la distinzione degli ulteriori significati.* Le categorie rappresentano, dunque, *i significati in cui originariamente si divide l'essere, sono le supreme divisioni dell'essere, o, come anche Aristotele dice, i supremi « generi » dell'essere* [20]. E in tal senso ben si comprende come Aristotele abbia indicato nelle categorie il gruppo dei significati dell'essere « per sé », appunto perché si tratta dei significati *originari.*

[19] *Metaph.* Z 4, 1030 a 32 sgg.; cfr. sopra i passi riportati in corrispondenza alle note 12 e 13.

[20] Cfr. *Metaph.* Z 3, 1029 a 21 e la massiccia documentazione di questo punto in Brentano, *op. cit.*, pp. 98 sgg. e *passim.*

Anche la potenza e l'atto rappresentano due diversi significati dell'essere (la potenza è addirittura detta non-essere rispetto all'atto, in quanto è non essere in atto), appunto essendo, l'una, essere potenziale non ancora realizzato e, l'altro, essere attuale e realizzato. Ma, si noti bene, anche singolarmente presi, essi hanno molteplici significati, tanti quante sono le categorie. Infatti altra è la potenza secondo la *sostanza* altra la potenza secondo la *qualità,* altra la potenza secondo la *quantità,* e così di seguito. E lo stesso dicasi per l'atto.

Analogo discorso vale per l'essere come vero e per l'essere accidentale, i cui vari modi, qui, per mancanza di spazio, non è possibile delucidare. Un punto essenziale va però sottolineato. L'essere come vero, che è l'essere del giudizio che unisce (separa) soggetto e predicato, non può aver luogo se non *secondo le categorie* (come meglio vedremo nella logica). E così l'essere accidentale non è se non l'affezione o l'accadimento puramente fortuito che ha luogo *secondo le varie figure categoriali* [21]. In conclusione, tutti i significati dell'essere presuppongono l'essere delle categorie; a sua volta, l'essere delle categorie dipende interamente dall'essere della prima categoria, ossia dalla sostanza. Pertanto, tutti i significati dell'essere suppongono l'essere delle categorie, e se, a sua volta, l'essere delle categorie suppone l'essere della prima e su questo interamente si fonda, *è evidente che la domanda radicale sul senso dell'essere andrà incentrata sulla sostanza.* Perciò ben si comprendono le precise affermazioni di Aristotele: « E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: ' che cos'è l'essere ' equivale a questo: ' che cos'è la sostanza ' [...]; perciò anche noi principalmente, fondamentalmente e unicamente,

[21] Cfr. *La Metafisica*, ed. Reale, cit., I, pp. 41 sgg.

per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso in questo significato » [22]. Il senso ultimo dell'essere è disvelato dal senso della *sostanza* (οὐσία). Che cos'è, allora, la sostanza?

6. *La questione della sostanza.*

Diciamo subito che il problema della sostanza è il più delicato, il più complesso e, in un certo senso, anche il più sconcertante, per chiunque voglia intendere la metafisica aristotelica, rinunciando alle soluzioni sommarie, cui le sistemazioni manualistiche ci hanno abituato.

Innanzitutto va chiarito che la questione generale della sostanza involve due problemi essenziali strettamente connessi, dei quali uno si svolge, ulteriormente, in due differenti direzioni. I predecessori di Aristotele avevano dato alla questione della « sostanza » soluzioni del tutto antitetiche: alcuni avevano visto nella materia sensibile l'unica sostanza; Platone aveva, invece, indicato in enti soprasensibili la vera sostanza, mentre la comune convinzione sembrava additare nelle cose concrete la vera sostanza. Ed ecco che Aristotele affronta la questione strutturandola in maniera esemplare. Dopo aver ridotto il problema ontologico generale al suo nucleo centrale, cioè alla questione dell'*ousía* (nel modo che abbiamo sopra veduto) egli dice, con tutta chiarezza, che il punto di arrivo starà nel determinare *quali sostanze esistono*: se solamente le sensibili (come vogliono i naturalisti) o anche le soprasensibili (come vogliono i platonici). Si badi: questo è il problema dei problemi e la *quaestio ultima*, la domanda per eccellenza della metafisica aristotelica (così come di ogni metafisica in generale) [23].

[22] *Metaph.* Z 1, 1028 b 2-7.
[23] *Metaph.* Z 2, *passim.*

Ma, per poter risolvere questo specifico problema, Aristotele vuole prima risolvere il problema *che cos'è la sostanza.* Ecco, quindi, l'altro problema dell'usiologia aristotelica: *che cos'è la sostanza in generale*? È la materia? È la forma? È il composto? Questo problema generale va risolto prima dell'altro, per correttezza metodologica: si potrà, infatti, con precisione assai maggiore, dire se esiste solo il sensibile o anche il soprasensibile, se si sarà, prima, stabilito che cosa sia, in genere, la *ousía.* Se, per esempio, risultasse che *ousía* è solo la materia o il concreto composto di materia e forma, è chiaro che la questione della sostanza soprasensibile resterebbe *eo ipso* tolta; mentre, se risultasse che *ousía* è anche altro o addirittura prevalentemente altro dalla materia, allora la questione del soprasensibile si presenterebbe sotto tutt'altra luce. E su che cosa si baserà Aristotele per trattare della sostanza in generale? Ovviamente, su quelle sostanze che nessuno contesta: le sostanze sensibili. Scrive espressamente il filosofo: « Tutti ammettono che alcune delle cose sensibili sono sostanze; pertanto dovremo svolgere la nostra indagine partendo da queste. Infatti è di grande utilità procedere a gradi verso ciò che è più conoscibile. In effetti, tutti acquistano il sapere in questo modo: procedendo attraverso le cose che sono meno conoscibili per natura [= le cose sensibili] verso quelle che sono più conoscibili per natura [= le cose intelligibili] » [24].

[24] *Metaph.* Z 3, 1029 a 33 sgg. Già nel *Protreptico*, come abbiamo sopra veduto, Aristotele aveva stabilito che è *per natura* (cioè in sé per sé) primo *l'intelligibile*, il quale è ciò che è ontologicamente primo; *per noi*, invece, è primo il *sensibile*, il quale è ontologicamente il secondo, ed è primo per noi perché ciò da cui partiamo per conoscere è appunto il sensibile, e all'intelligibile arriviamo solo *dopo* e attraverso il sensibile.

7. *La sostanza in generale e le note definitorie del concetto di sostanza.*

Ed ora domandiamoci: che cos'è la *ousía* in generale?

Quanto abbiamo premesso, avrà, probabilmente, già orientato il lettore circa la risposta aristotelica al problema posto. Lo Stagirita dice che per « sostanza » (*ousía*) possono intendersi, a diverso titolo, sia 1) la *forma*, sia 2) la *materia*, sia 3) il *sinolo* o composto di materia e forma. Con ciò Aristotele riconosce a ciascuno dei suoi predecessori una parte di ragione e indica il loro torto nella unilateralità e nell'escludenza.

Vediamo di illustrare brevemente i significati.

a) Sostanza è in un senso la forma (εἶδος, μορφή). « Forma », secondo Aristotele, è l'intima natura delle cose, il che cos'è o l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) delle medesime. La forma o essenza dell'uomo, per esempio, è la sua anima, ossia ciò che fa di lui un essere *vivente razionale*; la forma o essenza dell'animale è l'anima sensitiva e quella della pianta l'anima vegetativa. Ancora, l'essenza del cerchio è ciò che fa sì che esso sia quella data figura con quelle date qualità; e lo stesso può ripetersi per le diverse altre cose. Quando definiamo le cose, ci riferiamo alla loro forma o essenza: in generale, le cose sono conoscibili solo nella loro essenza [25].

b) Tuttavia, se l'anima razionale non informasse *un corpo*, non avremmo un uomo, e se l'anima sensitiva non informasse una certa materia, non avremmo un animale; e, ancora, se l'anima vegetativa non informasse *altra materia*, non avremmo le piante. Così dicasi — e la cosa risulterà anche più evidente — per tutti gli oggetti prodotti dall'attività dell'arte: se non si realizzasse nel legno l'essenza o forma del

[25] Cfr. *Metaph.* Z 4-12, H 2-3 e ed. Reale, cit., I, pp. 572-621 e II, pp. 19-30.

tavolo, essa non avrebbe alcuna concretezza (e lo stesso deve ripetersi per tutti gli altri casi). In questo senso, anche la materia risulta fondamentale per la costituzione delle cose, e, pertanto, essa potrà dirsi — almeno entro questi limiti — *sostanza delle cose*. È chiaro, peraltro, che questi limiti sono ben definiti: infatti, se non ci fosse la forma, la materia sarebbe *indeterminata* e non basterebbe affatto a costituire le cose [26].

c) In base a quanto abbiamo detto, risulta pienamente chiarito anche il terzo significato: quello di « sinolo » (σύνολον). Sinolo è la concreta unione di forma e materia. Tutte le cose concrete sono non altro che sinoli di forma e di materia.

Dunque, tutte le cose sensibili, senza distinzione, possono considerarsi nella loro *forma*, nella loro *materia*, nel loro *insieme*; e « sostanza » (*ousía*) sono, a *diverso titolo* (nel senso veduto), e la *forma* e la *materia* e il *sinolo* [27].

Lo Stagirita, svolgendo il problema della sostanza in generale in una seconda direzione, ha anche cercato di determinare quali *siano questi « titoli » in base ai quali qualcosa ha diritto ad essere considerato sostanza*. Questa seconda direzione, nei testi, non è sempre esplicitamente distinta dalla prima e, spesso, si intreccia in vario modo con essa; è tuttavia essenziale distinguerla, per capire a fondo il pensiero aristotelico.

Lo Stagirita sembra stabilire i caratteri definitori della sostanza in numero di cinque.

Sostanza è: *a*) ciò che non *inerisce ad altro e non si predica di altro*, ed è quindi oggetto di inerenza e di predicazione; *b*) ciò che *può sussistere per sé o separatamente* dal resto, ossia autonomamente; *c*) ciò che è « *un alcunché di determinato* » (e non un universale astratto), un τόδε τι; *d*) ciò che ha *intrinseca*

[26] Cfr. *Metaph.* Z 3.
[27] Cfr. *Metaph.* Z e H, *passim*.

unità e non è un mero aggregato di parti non organizzate; *e*) ciò che è atto o in atto (e non puramente in potenza).

Orbene la *materia* ha solamente il primo titolo di sostanzialità, e quindi è sostanza solo molto impropriamente; invece la forma e il *sinolo* hanno tutti quanti i caratteri della sostanzialità, anche se in modo differente. Allora, quale sarà la sostanza per eccellenza? Dal punto di vista empirico sostanza per eccellenza sembra essere il *concreto individuo*, ossia il sinolo. Invece, dal punto di vista metafisico, « sostanza prima » è *la forma*: infatti la forma è causa e fondamento, mentre, rispetto ad essa, il sinolo è causato e principiato [28].

Il senso dell'essere è così pienamente determinato. L'essere nel suo significato più forte è la sostanza, e la sostanza in un primo senso (improprio) è materia, in un secondo senso (più proprio) è sinolo, e in un terzo senso (e per eccellenza) è forma: essere è quindi la materia; essere, in più alto grado, è il sinolo; ed essere è, nel senso più forte, la forma. In tal modo si comprende perché Aristotele abbia chiamato la forma addirittura « causa prima, dell'essere » [29], appunto in quanto essa risulta « informare » la materia e fondare il sinolo.

8. *La « forma » aristotelica non è l'universale.*

Prospettata nel modo che abbiamo sopra proposto, la dottrina aristotelica della sostanza appare assai meno aporetica di quanto, soprattutto dallo Zeller [30] e, con lui, da molti degli studiosi moderni, non si sia preteso. La distinzione dei molteplici significati dell'*ousía* implica la necessità di non fare un discorso

[28] Cfr. *La Metafisica*, ed. Reale, cit., I, pp. 51 sgg.
[29] *Metaph.* Z 17, 1041 b 26.
[30] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, Leipzig 1921⁴, pp. 344 sgg.

in termini di *aut-aut*, come se a tutti i costi dovesse restare in campo uno solo dei significati come valido, ma si deve fare invece un discorso in termini di *et-et*, come abbiamo veduto: la metafisica aristotelica non è portata, come la successiva, alla *reductio ad unum* a tutti i costi, ma è piuttosto rivolta a distinguere i vari aspetti della realtà, e, quando li ha distinti, non solo non procede ad ulteriori unificazioni, ma dichiara quei vari aspetti irriducibili, e, appunto come tali, li considera espressione della poliedricità strutturale della realtà.

Così si risolve agevolmente un'altra difficoltà sollevata dallo Zeller. È difficile — egli dice — pensare come indivenibili le *forme* del diveniente, come le vorrebbe concepire Aristotele. In verità, Aristotele batte con molta energia su questo punto della *indivenibilità dell'eîdos*. Ebbene, l'indivenibilità dell'*eîdos* aristotelico non è altro che l'indivenibilità della *causa* o della *condizione* o del *principio* metafisico, rispetto al causato, al condizionato e al principiato empirico [31].

Vogliamo, infine, concludere sulla sostanza, soffermandoci su un punto spesso trascurato e di cui, d'altra parte, l'impostazione zelleriana, alla quale i più si fermano, doveva fatalmente impedire la comprensione. Diciamo del rapporto fra la *forma* e *l'universale*. Aristotele dimostra che, mentre materia, forma o sinolo hanno titolo per essere considerati *ousía*, così come s'è veduto, l'universale, che i platonici elevavano al rango di sostanza per eccellenza, non ha assolutamente alcun titolo per essere considerato sostanza, perché non risponde a nessuno dei requisiti che sopra s'è visto essere propri della sostanzialità [32].

Ma, si dirà, non è universale l'*eîdos* aristotelico? La risposta è inequivocabilmente negativa. Più volte

[31] Cfr. *Metaph.* Z 7-9 e ed. Reale, cit., I, pp. 589-606.
[32] Cfr. *Metaph.* Z 13-16 e ed. Reale, cit., I, pp. 621-34.

Aristotele qualifica il suo *eîdos* come un « τόδε τι », espressione che indica un alcunché di determinato che si oppone all'universale astratto; e, del resto, vedemmo come tutti i caratteri della sostanzialità competano all'*eîdos*. L'*eîdos* aristotelico è un principio metafisico: in termini moderni diremmo una struttura ontologica trascendentale. Riportiamo a prova solo un passo — il più significativo —, quello posto a chiusura del libro dedicato alla sostanza. Dopo aver detto che la sostanza è « un principio ed una causa », Aristotele mostra come si debba ricercare tale principio e tale causa. La cosa o il fatto di cui si cerca il principio o la causa devono essere preventivamente noti, e la ricerca va impostata così: perché questa cosa o questo fatto sono così e così? Il che significa dire: perché la materia è (o costituisce) questo determinato oggetto? Ecco come Aristotele puntualizza la questione: « [...] questo materiale è una casa: perché? Perché è presente in esso l'essenza di casa. E si ricercherà così: perché questa data cosa è uomo? Oppure, perché questo corpo ha queste caratteristiche? Pertanto nella ricerca del perché si cerca la causa della materia, vale a dire la forma per cui la materia è una determinata cosa: e questa è appunto la sostanza » [33]. Ma ecco l'esempio più eloquente con cui Aristotele suggella la sua ricerca:

Ciò che è composto di qualche cosa in modo tale che il tutto costituisce una unità non è come un mucchio, ma come una sillaba. E la sillaba non è solo le lettere da cui è formata, né BA è identica a B e A, né la carne è semplicemente fuoco e terra: infatti, una volta che i composti, cioè carne e sillaba, si siano dissolti, non esistono più, mentre le lettera, il fuoco e la terra continuano ad essere. Dunque, la sillaba è un qualcosa che non è riducibile unicamente alle lettere, ossia alle vocali e consonanti, ma è un qualcosa di diverso da esse. E così la carne non è solamente fuoco e terra, o caldo e freddo, ma

[33] Cfr. *Metaph.* Z 17, 1041 a 25 sgg., 1041 b 5 sgg.

anche un qualcosa di diverso da questi. Ora, se anche questo qualcosa dovesse essere, esso pure, un elemento o un composto di elementi, si avrebbe quanto segue: se fosse un elemento, varrebbe lo stesso discorso di prima (la carne sarebbe costituita da questo elemento fuoco e terra e qualcosa di diverso, cosicché si andrebbe all'infinito); se fosse, invece, un composto di elementi, sarebbe evidentemente, composto non di uno solo ma di più elementi (altrimenti saremmo ancora nel primo caso) cosicché si dovrebbe ripetere anche a questo proposito il discorso fatto a proposito della carne e della sillaba. Perciò si potrà ben ritenere che questo qualcosa non sia un elemento, ma sia la causa per cui questa cosa è carne, quest'altra cosa è sillaba, e così dicasi per tutto il resto. E, questo, è la sostanza di ogni cosa: infatti esso è causa prima dell'essere [34].

Come si vede, l'*ousía-eîdos* di Aristotele, come immanente struttura ontologica della cosa, non può affatto confondersi con l'universale astratto. L'universale è invece il genere (γένος), che non ha una sua realtà ontologica: per esempio l'animale, inteso come genere animale, è solo un termine comune astratto che non ha realtà in sé e non esiste se non nell'uomo o in altra forma animale.

È peraltro da rilevare che l'*eîdos* aristotelico ha due aspetti: uno di questi è quello ontologico, già visto, l'altro è l'aspetto che potremmo chiamare logico. Lo Stagirita non ha studiato e messo a punto i due aspetti e le relative differenze, ma è passato, nei vari casi, dall'uno all'altro inconsapevolmente. Noi notiamo, anche per ragioni linguistiche, meglio di lui la differenza, perché, di volta in volta, siamo costretti a tradurre *eîdos* in due modi diversi: talora con « forma » e talaltra con « specie ». Per quanto concerne l'aspetto ontologico dell'*eîdos*, vale a dire la « forma », Aristotele ha ragione di dire che non è un universale. Ma l'*eîdos* nel senso logico di specie? Evidentemente la specie non è altro che l'*eîdos*

[34] Cfr. *Metaph* Z 17, 1041 b 11-28.

in quanto pensato dalla mente umana. E quindi si potrebbe ben dire che, in quanto struttura ontologica o principio metafisico, l'*eîdos* non è universale; invece, in quanto vien pensato e astratto dalla mente umana; diventa universale. Ma, ripetiamo, Aristotele, preoccupato di ribadire il primo punto, non ha messo in rilievo il secondo. (Tanto più che, ai suoi occhi, l'*eîdos* anche considerato come specie è la « differenza » specifica che dà concretezza al genere, appunto « differenziandolo » e quindi riscattandolo dalla sua astratta universalità [35], come vedremo anche nella logica.) In ogni caso, queste difficoltà non debbono distogliere lo sguardo da quello che s'è prima detto circa la statura ontologica e reale dell'*eîdos*: esso non solo non è un universale, ma è più essere della materia e più essere del sinolo, in quanto è principio che, strutturando la materia, fa sussistere il sinolo stesso [36].

9. *L'atto e la potenza.*

Le dottrine esposte vanno ancora integrate con alcune precisazioni riguardanti la potenza e l'atto riferiti alla sostanza [37]: La materia è « potenza », cioè potenzialità, nel senso che è capacità di assumere o di ricevere la forma: il bronzo è « potenza » della statua, perché è effettivamente capacità e di ricevere e di assumere la forma della statua; il legno è « potenza » dei vari oggetti che col legno si possono fare, perché è concreta capacità di assumere le forme dei vari oggetti. La forma si configura, invece, come atto o attuazione di quella capacità. Il composto o sinolo di materia e forma sarà, se lo si considera come tale, prevalentemente atto; se lo si considera nella sua forma, sarà senz'altro atto o entelechia e, se lo si considera nella sua materialità, sarà, invece, misto di potenza e di atto. Tutte le cose che hanno materia hanno quindi sempre, come tali, maggiore o minore potenzialità. Invece se, come vedremo, ci sono esseri immateriali, ossia pure forme, dovranno essere atti puri, scevri di potenzialità [38].

L'atto, come già abbiamo accennato, è chiamato da Aristotele anche *entelechia*: talora sembra che fra i due termini ci sia una sfumatura di diversità di significato, ma, per lo più, e in particolare nella *Metafisica*, i due termini sono sinonimi. Dunque, atto ed *entelechia* dicono realizzazione, perfezione attuantesi o attuata. L'anima, quindi, in quanto essenza e forma del corpo, è atto ed *entelechia* del corpo; e, in genere, tutte le forme delle sostanze sensibili sono atto ed *entelechia*. Dio, vedremo, sarà *entelechia* pura (e così anche le altre Intelligenze motrici delle sfere celesti).

L'atto, dice ancora Aristotele, ha assoluta « priorità » e superiorità sulla potenza; infatti, la potenza è sempre in funzione dell'atto ed è condizionata dall'atto di cui è potenza. Infine, l'atto è superiore alla potenza, perché è il modo di essere delle sostanze eterne [39].

La dottrina della potenza e dell'atto è, dal punto di vista metafisico, di grandissima importanza. Con essa Aristotele ha potuto risolvere le aporie eleatiche del *divenire* e del *movimento*: divenire e movimento scorrono nell'alveo dell'essere, perché non segnano un passaggio dal non-essere assoluto all'essere, bensì dall'essere in potenza all'essere in atto, cioè da essere a essere. Inoltre con essa egli ha risolto perfettamente il problema dell'*unità della materia e della forma*: la prima essendo potenza, la seconda atto o attuazione della medesima. Infine, lo Stagirita di essa si è servito, almeno in parte, *per dimostrare l'esi-*

[35] Cfr. *Metaph.* Z 12, *passim.*
[36] *Metaph.* Z 3, 1029 a 5-7.
[37] Cfr. *Metaph.* H e Θ.
[38] Cfr. *Metaph.* Λ 6-8.
[39] Cfr. *Metaph.* Θ 8, *passim.*

stenza di Dio e intenderne la natura. Ma anche nell'ambito di tutte le altre scienze i concetti di potenza e di atto hanno, in Aristotele, un ruolo rilevantissimo.

E così siamo giunti all'ultima delle questioni della metafisica: quella della sostanza soprasensibile, che è la questione decisiva.

10. *Dimostrazione dell'esistenza della sostanza soprasensibile.*

Esistono sostanze soprasensibili, oppure esistono solamente sostanze sensibili? Aristotele ha cercato di rispondere con precisione al problema, perché era questo il punto in cui egli riteneva di dover correggere Platone.

Ecco come viene dimostrata l'esistenza del soprasensibile.

Le sostanze sono le realtà prime, nel senso che tutti gli altri modi di essere, come abbiamo ampiamente visto, dipendono dalla sostanza, Se, quindi, tutte le sostanze fossero corruttibili, non esisterebbe assolutamente nulla di incorruttibile. Ma — dice Aristotele — il *tempo* e il *movimento* sono certamente incorruttibili. Il tempo non si è generato né si corromperà: infatti, anteriormente alla generazione del tempo, avrebbe dovuto esserci un « prima » e posteriormente alla distruzione del tempo avrebbe dovuto esserci un « poi ». Ora, « prima » e « poi » altro non sono che tempo. In altri termini: per le ragioni viste, c'è sempre tempo prima o dopo qualsiasi supposto inizio o termine del tempo; dunque, il tempo è eterno. Lo stesso ragionamento vale anche per il movimento, perché, per Aristotele, il tempo non è altro che una determinazione del movimento. Dunque, non c'è tempo senza movimento; quindi, l'eternità del primo postula l'eternità anche del secondo. Ma a quale condizione può sussistere un movimento (e un tempo) eterno? Lo Stagirita risponde

(in base ai princìpi da lui stabiliti studiando le condizioni del movimento nella *Fisica*): solo se sussiste un Principio *primo* che sia causa di esso.

E come deve essere questo principio, per essere causa di esso? In primo luogo, dice Aristotele, il Principio deve essere *eterno*: se eterno è il movimento, eterna ne deve essere la causa. O, in altri termini: per essere idonea a spiegare un movimento eterno la causa non può essere che eterna.

In secondo luogo, il Principio deve essere *immobile*: solo l'immobile, infatti, è causa assoluta del mobile. Nella *Fisica* Aristotele ha dimostrato questo punto con rigore. Tutto ciò che è in moto, è mosso da altro; quest'altro, se è a sua volta mosso, è mosso da altro ancora .Ma per spiegare ogni movimento bisogna far capo ad un principio di per sé non ulteriormente mosso, almeno rispetto a ciò che muove. Sarebbe assurdo, infatti, pensare di poter risalire di motore in motore all'infinito, perché un processo all'infinito è sempre impensabile, in questi casi. Ora, se così è, non solo devono esserci o motori *relativamente* mobili, cui fanno capo i singoli movimenti, ma — *a fortiori* — deve esserci un Principio assolutamente primo e *assolutamente* immobile, cui fa capo il moto dell'universo tutto.

In terzo luogo, il principio deve essere del tutto *scevro di potenzialità*, cioè deve essere *atto puro*. Se, infatti, avesse potenzialità, potrebbe anche non muovere in atto; ma ciò è assurdo, perché, in tal caso, non ci sarebbe un movimento eterno dei cieli, cioè un movimento *sempre in atto*. In conclusione: poiché c'è un movimento eterno, è necessario che ci sia un Principio eterno che lo produca, ed è necessario che tale Principio sia *a*) eterno, se eterno è ciò che esso causa, *b*) immobile, se la causa assolutamente prima del mobile è l'immobile e *c*) atto puro, se è sempre in atto il movimento che esso causa.

È, questo, il Motore Immobile, che è appunto

la sostanza soprasensibile di cui eravamo in cerca [40].

Ma, in quale modo può, il Primo Motore, *muovere* restando assolutamente *immobile*? C'è, nell'ambito delle cose che noi conosciamo, un qualcosa che sappia muovere, senza muoversi esso medesimo?

Aristotele risponde additando come esempio di cose siffate l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza. L'oggetto del desiderio è ciò che è bello e buono; ora il bello ed il buono attraggono la volontà dell'uomo senza muoversi essi stessi in alcun modo; così anche l'intellegibile muove l'intelligenza senza muoversi esso stesso. E di questo tipo è anche la causalità esercitata dal Primo Motore, cioè dalla sostanza prima: il Primo Motore muove *come l'oggetto d'amore attrae l'amante* (κινεῖ ὡς ἐρώμενον) [41], mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse.

Come è evidente, la causalità del Primo Motore non è una causalità di tipo efficiente, ossia del tipo di quella esercitata da una mano che muove un corpo, o dallo scultore che incava il marmo, o dal padre che genera il figlio. Dio, invece, muove attraendo; e attrae come oggetto d'amore, vale a dire *a guisa di fine*; la causalità del Motore Immobile è quindi, propriamente, una causalità di tipo *finale*.

Il mondo, che è costantemente attratto da Dio come supremo fine, non ha avuto un cominciamento. Non c'è stato un momento in cui c'era il caos (o il non-cosmo), proprio perché, se così fosse, sarebbe contraddetto il teorema della priorità dell'atto sulla potenza: prima, cioè, sarebbe il caos, che è potenza, poi sarebbe il mondo, che è atto. E sarebbe anche assurdo in quanto Dio, essendo eterno, dall'eternità doveva necessariamente attrarre come oggetto d'amore l'universo, che, dunque, da sempre ha dovuto essere quale è [42].

Era, questa, una tesi già sostenuta nello scritto

[40] Cfr. *Metaph.* Λ 6-7.
[41] *Metaph.* Λ 7, 1072 b 3.
[42] Cfr. *Metaph.* Λ 6, *passim.*

Sulla filosofia, negli ultimi anni di permanenza di Aristotele nell'Accademia.

11. *Natura del Motore Immobile.*

Questo principio dal quale « dipendono il cielo e la natura », è Vita. E quale vita? Quella che più di tutte è eccellente e perfetta: quella vita che a noi è possibile solo per breve tempo: la vita del puro pensiero, la vita dell'attività contemplativa. Ecco lo stupendo passo in cui Aristotele — fatto estremamente raro per lui — si commuove, e in cui il suo linguaggio si fa quasi poesia, canto, peana:

> Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di queste, anche speranze e ricordi [...]. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se egli si trova in una condizione superiore, è ancor di più meraviglioso. E in questa condizione egli effettivamente si trova. Ed egli è anche Vita, perché l'attività dell'intelligenza è Vita, ed egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio [43].

Ma che cosa pensa Dio? Dio pensa la cosa più eccellente. Ma la cosa più eccellente è Dio stesso. Dio, dunque, pensa se stesso: è attività contemplativa di se medesimo: è *pensiero di pensiero* (νόησις νοήσεως). Ecco le precise affermazioni del filosofo:

[43] *Metaph.* Λ 7, 1072 b 13-18, 24-30.

[...] il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intellegibile: infatti, essa diventa intellegibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza ed intellegibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente [44].

Ancora: « Se, dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa, e il suo pensiero è pensiero di pensiero » [45].

Dio, dunque, è eterno, immobile, atto puro scevro di potenzialità e di materia, vita spirituale e pensiero di pensiero. Tale essendo, ovviamente, « non può avere alcuna grandezza », ma deve essere « senza parti ed indivisibile ». E deve altresì essere « impassibile ed inalterabile » [46].

12. *Unità e molteplicità del divino.*

Aristotele ha però creduto che Dio non bastasse, da solo, a spiegare il movimento di tutte le sfere delle quali egli pensava che il cielo fosse costituito. Dio muove direttamente il primo mobile — il cielo delle stelle fisse — ma fra questa sfera e la terra vi sono molte sfere concentriche, digradanti e rinchiuse l'una nell'altra. Chi muove tutte queste sfere?

Le risposte potrebbero essere due: o sono mosse dal moto derivante dal primo cielo, che si trasmette meccanicamente dall'una all'altra sfera; ovvero sono mosse da altre sostanze soprasensibili, immobili ed

[44] *Metaph.* Λ 7, 1072 b 18-24.
[45] *Metaph.* Λ 9, 1074 b 34 sg.
[46] *Metaph.* Λ 7, 1973 a 5-13.

eterne, che muovono in modo analogo al Primo Motore.

La seconda soluzione è quella abbracciata da Aristotele. In effetti, la prima non poteva quadrare con la concezione della diversità dei vari moti delle differenti sfere, che secondo le vedute dell'astronomia di allora, erano diversi e non uniformi. Pertanto non si vedrebbe come dal moto del primo cielo potrebbero derivare differenti moti, né come dall'attrazione uniforme di un unico Motore potrebbero derivare moti circolari ruotanti in senso opposto. Ecco per quali ragioni Aristotele introdusse la molteplicità dei motori, che pensò come sostanze soprasensibili, capaci di muovere in modo analogo a Dio, vale a dire come cause finali (cause finali relativamente alle singole sfere).

In base, poi, ai calcoli degli astronomi Gallippo ed Eudosso, e operando alcune correzioni che personalmente riteneva necessarie, Aristotele stabilì in misura di cinquantacinque il numero delle sfere, ammettendo, peraltro, una possibile diminuzione di esse a quarantasette. E se tante sono le sfere, altrettante dovranno essere le sostanze immobili ed eterne che producono i movimenti di quelle. Dio o Primo Motore muove direttamente la prima sfera, e solo indirettamente le altre; le altre cinquantacinque sostanze soprasensibili muovono le altre cinquantacinque sfere [47].

È, questa, una forma di « politeismo »?

Per Aristotele, così come per Platone, e in genere per il Greco, il « Divino » designa un'ampia sfera, nella quale, a diverso titolo, rientrano molteplici e differenti realtà. Il « Divino » già per i fisiologi includeva, strutturalmente, molti enti. Lo stesso vale per Platone: « divine » sono, per Platone, le idee del Bene e del Bello e, in generale, tutte le Idee. « Divino » è il Demiurgo; « divine » sono le

[47] *Metaph.* Λ 8, *passim.*

anime; « divini » sono gli astri e « divino » è il mondo. Analogamente, per Aristotele, « divino » è il Motore Immobile, « divine » sono le sostanze soprasensibili ed immobili motrici dei cieli, « divini » sono gli astri, le stelle, le sfere, le anime delle sfere e degli astri, e « divina » è anche l'anima intellettiva degli uomini. Divino, insomma, è tutto ciò che è eterno e incorruttibile. Il Greco non ha sentito l'antitesi unità-molteplicità del divino: e non è quindi a caso che mai la questione sia stata esplicitamente messa a tema in questi termini.

Premesso quindi che, data la *forma mentis* del Greco, l'esistenza di cinquantacinque sostanze soprasensibili oltre la Prima, cioè oltre il Motore Immobile, doveva sembrare cosa assai meno strana che a noi; ebbene, pur premesso questo, dobbiamo dire che è indisconoscibile un tentativo di unificazione da parte di Aristotele. Innanzitutto, egli ha esplicitamente chiamato col termine Dio in senso forte solo il Primo Motore. Nello stesso luogo dove è esposta la dottrina della pulralità dei motori, Aristotele ribadisce l'*unicità* del Motore Primo — Dio in senso vero e proprio — e da questa unicità deduce anche l'unicità del Mondo. E il libro dodicesimo della *Metafisica*, come è noto, si chiude con la solenne affermazione che le cose non vogliono essere mal governate da una molteplicità di princìpi, suggellata, quasi per dare maggiore solennità, dal significativo verso di Omero:

> il governo di molti non è buono, uno solo sia
> il comandante.

È chiaro, allora, che le altre sostanze immobili che muovono le singole sfere celesti, Aristotele non può averle concepite se non come gerarchicamente inferiori al Primo Motore Immobile. E, in effetti, la loro gerarchia risulta essere la stessa di quella data dall'ordine delle sfere che muovono gli astri.

Perciò tutte le cinquantacinque sostanze sono inferiori al Primo Motore e, ulteriormente, sono gerarchizzate l'una rispetto all'altra [48]. Il che ben spiega come possano essere sostanze individue diverse l'una dall'altra: sono forme pure immateriali, una inferiore all'altra. Tuttavia esse sono, in qualche modo, Dei inferiori.

Lo Stagirita, poi, ha lasciato completamente inspiegato il preciso rapporto sussistente fra Dio e queste sostanze, e, anche, fra queste sostanze e le sfere che esse muovono. Il Medioevo trasformerà queste sostanze nelle celebri « intelligenze angeliche » motrici, ma potrà operare questa trasformazione appunto in virtù del concetto di creazione.

13. *Dio e il mondo.*

Dio (e parlando di Dio alludiamo al Primo Motore) — vedemmo — pensa e contempla se medesimo. Pensa anche il mondo e gli uomini che sono nel mondo?

Aristotele non ha fornito una chiara soluzione al problema, e sembra (almeno in una certa misura) propendere per la negativa.

Che ci sia il mondo e quali siano i princìpi universali del mondo è conoscenza che certamente il Dio aristotelico possiede. D'altra parte, se Dio è esso stesso principio supremo, è chiaro, anche, che dovrà autoconoscersi come tale: conoscerà, cioè, se medesimo anche come oggetto di amore e di attrazione dell'universo tutto.

È certo, però, che gli individui in quanto tali, ossia nelle loro limitazioni, deficienze e povertà, non sono da Dio conosciuti: questa conoscenza dell'imperfetto, agli occhi di Aristotele, rappresenterebbe una *diminutio* per Dio. Dunque gli individui empi-

[48] *Metaph.* Λ 8, 1073 b 1-3.

rici, secondo Aristotele, sono indegni, appunto nella loro empiricità e particolarità, del pensiero divino [49].

Un'altra limitazione del Dio aristotelico — che ha lo stesso fondamento della precedente: il non aver creato il mondo, l'uomo, le singole anime —, consiste nel fatto che egli è oggetto d'amore, *ma non ama* (o, al più, ama solo se medesimo). Gli individui, in quanto tali, non sono affatto oggetto dell'amore divino: Dio non si piega verso gli uomini e meno che mai si piega verso il singolo uomo. Ciascuno degli uomini, come ciascuna cosa, tende in vario modo a Dio, ma Dio, come non può conoscere, così non può amare nessuno dei singoli uomini.

III. LA « FILOSOFIA SECONDA » (ANALISI DELLA « FISICA »)

1. *Caratterizzazione della fisica aristotelica.*

La seconda scienza teoretica per Aristotele è la « fisica » o « filosofia seconda », la quale ha come oggetto di indagine la realtà sensibile, intrinsecamente caratterizzata dal movimento, così come la metafisica ha ad oggetto la realtà soprasensibile, intrinsecamente caratterizzata dalla mancanza assoluta di movimento [1].

La distinzione di una problematica fisica, dopo le acquisizioni platoniche, si imponeva strutturalmente: se due sono i piani della realtà, o, per esprimerci in termini più aristotelici, se esistono due diversi generi di sostanze strutturalmente distinti, il genere soprasensibile e il genere sensibile, allora necessariamente diverse dovranno essere altresì le scienze aventi queste due diverse realtà come oggetto di

[49] Cfr. *Metaph.* Λ 9, *passim.*

[1] Cfr. *Metaph.* E 1, 1025 b 18 sgg.

indagine. La distinzione fra metafisica e fisica comporterà il definitivo superamento dell'orizzonte della filosofia dei presocratici e comporterà un radicale mutamento dell'antico senso di *physis*, la quale, anziché significare la totalità dell'essere, verrà ora a significare l'essere sensibile, e « natura » vorrà dire prevalentemente *natura sensibile* (ma un sensibile in cui la forma resta il principio dominante) [2].

Il lettore moderno, per la verità, può essere tratto in inganno dalla parola 'fisica': per noi, infatti, la fisica si identifica con la scienza della natura galileianamente intesa, vale a dire quantitativamente intesa. Aristotele, invece, è agli antipodi: la sua non è una scienza quantitativa della natura, ma una scienza *qualitativa*; paragonata alla fisica moderna, quella di Aristotele risulta, più che una « scienza », una « ontologia » o « metafisica » del sensibile. Ci troviamo, insomma, di fronte a una *considerazione squisitamente filosofica della natura*: e sarà questo tipo di considerazione, del resto, che si protrarrà fino alla rivoluzione galileiana. Non sarà, dunque, motivo di stupore il fatto che si trovino nei libri di *Metafisica* abbondanti considerazioni fisiche (nel senso precisato) e, viceversa, nei libri di *Fisica* abbondanti considerazioni di carattere metafisico, giacché gli ambiti delle due scienze sono strutturalmente intercomunicanti: il soprasensibile è causa e ragione dei sensibile e al soprasensibile termina sia l'indagine metafisica sia (anche se in senso diverso) la stessa indagine fisica; e, per giunta, anche il metodo di studio che viene applicato nelle due scienze è identico. Del resto, l'esposizione che segue (che per ragioni di spazio si limiterà ad alcuni dei temi di fondo, quelli qualificanti) lo dimostrerà adeguatamente.

[2] Sull'aristotelico concetto di natura cfr. O. Hamelin, *Aristote, Physique II*, Paris 1931² e A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-Paris 1945², pp. 92 sgg.

2. *Il mutamento e il movimento.*

Abbiamo detto che la caratteristica essenziale della natura è data dal movimento, e all'analisi del movimento e delle sue cause Aristotele dedica, per conseguenza, gran parte della *Fisica*.

Che cos'è il movimento?

Già sappiamo come il movimento sia divenuto problema filosofico solo dopo che esso era stato negato dagli eleati, quale apparenza illusoria. Sappiamo anche come già dai pluralisti esso sia stato recuperato e in parte giustificato. Tuttavia nessuno, nemmeno Platone, aveva saputo stabilire quale fosse la sua essenza e il suo statuto ontologico.

Gli eleati avevano negato divenire e movimento perché, secondo il loro modo di vedere, questi supporrebbero l'esistenza di un non-essere (ciò che diviene in generale passa da uno stato all'altro e ciascuno di questi stati non è quello precedente e non è quello seguente; nascere e morire parrebbero pertanto passaggio dal non-essere assoluto all'essere e dall'essere al non-essere assoluto) mentre il non essere non esiste in alcun modo. La soluzione dell'aporia è raggiunta da Aristotele nella maniera più brillante.

Intanto, il movimento è un dato di *fatto originario*, quindi non si può revocare in dubbio. Ma come si giustifica? Sappiamo (dalla metafisica) che l'essere ha molti significati e che un gruppo di questi significati è ridato dalla coppia essere come potenza e essere come atto. Rispetto all'essere-in-atto, l'essere-in-potenza può essere detto non-essere, precisamente non-essere-in-atto; ma è chiaro che si tratta di un non-essere *relativo*, giacché la potenza è reale, perché è reale capacità ed effettiva possibilità di pervenire all'atto. Orbene, venendo al punto che ci interessa, il movimento (e il mutamento in genere) è precisamente *il passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto* (il movimento è l'atto o l'attuazione di ciò

che è in potenza in quanto tale, dice Aristotele)[3]. Dunque, il movimento non suppone affatto il non-essere parmenideo, perché si svolge nell'alveo dell'essere ed è *passaggio da essere (potenziale) ad essere (attuale)*: e con questo il movimento perde definitivamente quel carattere che potremmo denominare nullificante, per cui gli eleati si credevano costretti ad eliminarlo, e resta fondamentalmente spiegato.

Ma Aristotele fornisce ulteriori approfondimenti circa il movimento, che sono di capitale importanza, giungendo a stabilire quali sono tutte le possibili forme di movimento e qual è la loro struttura ontologica. Rifacciamoci ancora alla distinzione originaria dei diversi significati dell'essere. Abbiamo visto che potenza e atto riguardano le varie categorie e non solo la prima. Per conseguenza, anche il movimento, che è passaggio dalla potenza all'atto, *riguarderà le varie categorie* (tutte le categorie o le principali)[4]. E così dalla tavola delle categorie è possibile dedurre le varie forme di mutamento. Alcune delle categorie, in effetti, non ammettono mutamento. Così è, ad esempio, per la categoria della relazione giacché basta che si muova uno dei due termini della relazione perché anche l'altro, pur rimanendo immutato, muti il significato relazionale (e quindi se ammettessimo movimento secondo la relazione noi ammetteremmo l'assurdo di un *movimento senza movimento* per il secondo termine); le categorie dell'agire e del patire sono già di per sé movimenti e non è possibile movimento di movimento; infine anche il quando o tempo, come già vedemmo, è un'affezione del movimento. Restano le categorie 1) della *sostanza*, 2) della *qualità*, 3) della *quantità*, 4) del *luogo*, ed è proprio secondo queste categorie che avviene il mutamento. Il mutamento secondo la sostanza è la *generazione* e la *corruzione*; il mutamento secondo

[3] Cfr. *Phys.* Γ 1, 201 a 10 sg.; *Metaph.* K 9, 1065 b 33.
[4] Cfr. *Phys.* Γ 1-2; *Metaph.* K 9.

la qualità è l'*alterazione*; il mutamento secondo la quantità è l'*aumento* e la *diminuzione* e il movimento secondo il luogo è la *traslazione*. Mutamento è termine generico che va bene per tutte e quattro queste forme, movimento è invece termine che designa le altre tre e particolarmente l'ultima.

In tutte le sue forme il divenire suppone un sostrato (che è poi l'essere potenziale), che passa da un opposto all'altro opposto: nella prima forma da un contraddittorio all'altro contraddittorio e nelle altre tre forme da un contrario all'altro contrario. La generazione è un assumere la forma; l'alterazione è un cangiamento della qualità, mentre l'aumento e la diminuzione sono un passaggio da piccolo a grande e viceversa; il movimento locale è passaggio da un punto ad un altro punto. Solo i composti (i *sinoli*) di materia e forma possono mutare, perché solo la materia implica potenzialità: la struttura ilemorfica della realtà sensibile, che necessariamente implica materia e potenzialità, è dunque la radice di ogni movimento [5].

Queste considerazioni ci portano, così, al problema delle quattro cause a noi già note. Materia e forma sono cause *intrinseche* del divenire. Causa *esterna* è, invece, l'agente o causa efficiente: nessun mutamento ha luogo senza questa causa, perché non ci può essere passaggio da potenza ad atto senza che ci sia un motore già in atto. Infine, occorre la *causa finale*, che è lo scopo e la ragione del divenire. La causa finale indica sostanzialmente *il senso positivo di ogni divenire* che, agli occhi di Aristotele, è fondamentalmente un progredire verso la forma e un realizzare la forma. Lungi dall'essere l'ingresso del nulla, il divenire appare ad Aristotele come *la via che porta alla pienezza dell'essere*, cioè la via che le cose percorrono per attuarsi, per essere pienamente

[5] Cfr. *Phys.* A 5 sgg.; E 1-2.

ciò che sono, per realizzare la loro essenza o forma (e in tal senso ben si comprende perché la *physis* aristotelica sia, in ultima analisi, questa forma) [6].

A questo proposito va notato che la teleologia aristotelica resta monca, non già per le limitazioni che egli espressamente opera in famosi passi della *Fisica* [7], ma per l'irrisolta aporia metafisica di fondo, per cui il mondo esiste non per un disegno dell'Assoluto, ma per un quasi meccanico e fatale anelito di tutte le cose alla perfezione, che dallo Stagirita è intuito e affermato, ma non è rigorosamente giustificato. Sulla ragione di fondo del finalismo universale l'ultimo Platone, con la dottrina del Demiurgo del *Timeo*, aveva visto più a fondo: e, in effetti, o si ammette un Essere che progetta il mondo e che lo fa essere in funzione del bene e del meglio, oppure il finalismo universale non regge.

3. *Lo spazio e il vuoto.*

Connessi al concetto del movimento sono i concetti di *spazio* e di *vuoto* [8]. Gli oggetti non sono nel non-essere, che non esiste, ma sono in un *dove*, ossia in un *luogo*, che, dunque, è qualcosa che è. E che il luogo esista e sia una realtà non è dubbio, se si pone mente al fatto dello spostamento reciproco dei corpi (nel recipiente dove ora c'è l'acqua, quando essa esce, entra l'aria, e, in genere, un corpo diverso viene sempre ad occupare il medesimo luogo di quello che era occupato dal corpo che vien tolto, sostituendosi ad esso); « sicché è chiaro che il luogo è pur qualcosa e che quella parte di spazio verso cui e da cui si verifica il mutamento dei due elementi, è qual-

[6] Cfr. *Phys.* B, in part. 7-8.
[7] *Phys.* B 4-6, su cui cfr. Mansion, *op. cit.*, pp. 292-314.
[8] Cfr. *Phys.* Δ *passim.*

cosa di diverso da entrambi »[9]. Inoltre, l'esperienza mostra che esiste un « luogo naturale », cui ciascuno degli elementi tende, quando non trovi ostacolo: fuoco e aria tendono verso l'alto, terra e acqua verso il basso. Alto e basso non sono qualcosa di relativo a noi, bensì qualcosa di oggettivo, sono determinazioni naturali: « l'alto non è qualsivoglia cosa, ma là dove si portano il fuoco e il leggero; e, parimenti, il basso non è una qualsivoglia cosa, ma là dove vanno le cose pesanti e fatte di terra [...] »[10]. Che cos'è allora il « luogo? ». Una prima caratterizzazione Aristotele la guadagna distinguendo il luogo che è comune a molte cose e il luogo che è proprio di ciascun oggetto: « [...] il luogo, da una parte, e quello comune nel quale sono tutti i corpi, dall'altra è quello particolare in cui immediatamente un corpo è [...], e se il luogo è ciò che immediatamente contiene ciascun corpo, esso sarà, allora, un certo *limite* [...] »[11]. Ulteriormente Aristotele precisa che « [...] il luogo è ciò che contiene quell'oggetto di cui è luogo e che non è nulla della cosa medesima che esso contiene ». Unendo le due caratterizzazioni si avrà che il luogo è « [...] il limite del corpo contenente, in quanto esso è contiguo al contenuto »[12]. Da ultimo Aristotele precisa ancora che il luogo non va confuso col recipiente: il primo è immobile mentre il secondo è mobile; si potrebbe in certo senso dire che il luogo è il recipiente immobile mentre il recipiente è un luogo mobile: « [...] come il vaso è un luogo trasportabile, così anche il luogo è un vaso che non si può trasportare. Perciò quando qualcosa che è dentro ad un'altra si muove

[9] *Phys.* Δ 1, 208 b 6 sgg. La traduzione dei passi che riportiamo è di A. Russo: Aristotele, *La Fisica*, Laterza, Bari 1968 (ora anche in Aristotele, *Opere*, Roma-Bari 1973).
[10] *Phys.* Δ 1, 208 b 19-21.
[11] *Phys.* Δ 2, 209 b 31 sgg.
[12] *Phys.* Δ 4, 211 a 34 sg. e 212 a 5 sgg.

e cambia in una cosa mossa, come una navicella in un fiume, essa si serve di ciò che contiene come di un vaso piuttosto che come di un luogo. Il luogo, invece, vuole essere immobile: perciò, piuttosto l'intero fiume è luogo, perché l'intero è immobile. Dunque il luogo è il primo immobile limite del contenente »[13]. Definizione, questa, che diverrà famosissima, e che i medievali fisseranno nella celebre formula *terminus continentis immobilis primus*.

E da questa definizione del luogo segue che non è pensabile un luogo fuori dall'universo, né un luogo in cui sia collocato l'universo: « [...] se si prescinde dall'intero universo, non c'è alcuna altra cosa al di fuori del tutto, e perciò tutte le cose sono nel cielo: ché il cielo, s'intende, è il tutto! Il luogo, invece, non è il cielo, ma, per così dire, l'estremità del cielo, ed è (immobile limite) contiguo al corpo mobile: e per questo la terra è nell'acqua, questa nell'aria, questa, a sua volta, nell'etere, l'etere nel cielo; ma il cielo non è affatto un'altra cosa »[14]. E così il movimento del cielo come totalità sarà possibile solo in un senso, nel senso della circolarità su se medesimo, non essendovi posto per una traslazione. In un luogo è — si noti — tutto ciò che si muove (e si muove tendendo a raggiungere il suo luogo naturale); ciò che è immobile non è in un luogo: Dio e le intelligenze motrici, dunque, non abbisognano strutturalmente del luogo.

Dalla definizione data di luogo, segue anche l'impossibilità del vuoto. Il vuoto era stato inteso come « luogo in cui non c'è nulla » o « luogo privato del corpo »[15]. Ma è ovvio che il luogo in cui non c'è nulla, stante la definizione data di luogo come *terminus continentis*, è una contraddizione in termini

[13] *Phys.* Δ 4, 212 a 14-21.
[14] *Phys.* Δ 5, 912 b 16-22.
[15] *Phys.* Δ 7, 213 b 31 e 33.

E così resta tolto il presupposto cardine su cui gli atomisti avevano costruito la dottrina degli atomi e la concezione meccanicistica dell'universo.

4. *Il tempo.*

Al concetto di tempo Aristotele ha poi dedicato profonde analisi che anticipano addirittura alcuni concetti che s. Agostino svilupperà e renderà celebri [16].

Ecco il punto focale della dottrina aristotelica del tempo:

> Che il tempo non esista affatto o che la sua esistenza sia oscura e appena riscontrabile, lo si potrebbe sospettare da quanto segue. Una parte di esso è stata e non è più, una parte sta per essere e non è ancora. E di tali parti si compone sia il tempo nella sua infinità, sia quello che di volta in volta viene da noi assunto. E sembrerebbe impossibile che esso, componendosi di non-enti, possegga una essenza. Oltre a ciò è necessario che, se c'è un tutto divisibile in parti, dal momento che esso c'è, ci siano anche o tutte le parti o alcune. Ma del tempo alcune parti sono state, altre sono per essere, ma nessuna è, sebbene esso sia divisibile in parti. Si tenga anche presente che l'istante non è una parte: infatti la parte ha una misura, e il tutto deve risultare composto di parti, mentre il tempo non sembra essere un insieme di istanti [17].

Che cos'è allora il tempo? Aristotele cerca di risolverne il mistero in funzione di due punti di riferimento: il *movimento* e l'*anima*: se si prescinde sia dall'uno sia dall'altro di questi punti di riferimento, sfugge la natura del tempo.

[16] Alla dottrina aristotelica del tempo ha dedicato un esame esauriente J.-M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967. Cfr. anche L. Ruggiu, *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia 1968.

[17] *Phys.* Δ 10, 218 b 32-218 a 8.

Intanto, il tempo non è movimento e mutamento ma implica essenzialmente movimento e mutamento: « [...] L'esistenza del tempo [...] non è possibile senza quella del cangiamento; quando, infatti, noi non mutiamo nulla entro il nostro animo o non avvertiamo di mutar nulla, ci pare che il tempo non sia trascorso affatto » [18]. E poiché il tempo implica così strettamente il movimento può essere ritenuto un'affezione o una proprietà di esso. E quale proprietà? Il movimento, che è sempre movimento attraverso uno spazio continuo, è esso stesso, per conseguenza, continuo, e continuo dovrà quindi essere anche il tempo, perché la quantità del tempo trascorso è sempre proporzionata al movimento. E nel continuo si distinguono il *prima* e il *poi*, che per conseguenza hanno un corrispettivo nel movimento e quindi nel tempo. Ora « [...] quando abbiamo determinato il movimento mediante la distinzione del prima e del poi, conosciamo anche il tempo, e allora noi diciamo che il tempo compie il suo percorso, quando abbiamo percezione del prima e del poi nel movimento » [19]. Ed ecco, così, la celebre definizione del tempo: « tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi » [20].

Orbene, la « percezione » del prima e del poi, e quindi del numero del movimento, *necessariamente suppone l'anima*: « Quando [...] noi pensiamo le estremità come diverse dal medio e l'anima ci suggerisce che gli istanti sono due, il prima, cioè, e il poi, allora noi diciamo che c'è tra questi due istanti un tempo, giacché il tempo sembra essere ciò che è determinato dall'istante: e questo rimanga come fondamento » [21]. Ma se l'anima è il principio spirituale numerante, e quindi la condizione della distinzione del numerato e del numero, allora l'anima diviene

[18] *Phys.* Δ 11, 218 b 21-23.

[19] *Phys.* Δ 11, 219 a 22-25.

[20] *Phys.* Δ 11, 219 b 1 sg.

[21] *Phys.* Δ 11, 219 a 26-30.

conditio sine qua non dello stesso tempo e ben si capisce l'aporia che Aristotele solleva in questo passo di incommensurabile importanza storica: « Si potrebbe [...] dubitare se il tempo esista o meno senza l'esistenza dell'anima. Infatti, se non si ammette l'esistenza del numerante, è anche impossibile quella del numerabile, sicché, ovviamente, neppure il numero ci sarà. Numero, infatti, è o ciò che è stato numerato o il numerabile. *Ma se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto che è nell'anima hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima* [...] »[22]. Un pensiero, questo, fortemente anticipatore della prospettiva agostiniana e delle concezioni spiritualistiche del tempo, che solo di recente ha richiamato da parte degli studiosi l'attenzione che meritava.

Aristotele ha poi precisato, che, per misurare il tempo occorre un'unità di misura, così come occorre un'unità di misura per misurare qualunque cosa. Questa deve essere ricercata nel movimento uniforme e perfetto; e poiché movimento uniforme e perfetto è solo quello circolare, ne viene per conseguenza che l'unità di misura è il movimento delle sfere e dei corpi celesti. Dio e le intelligenze motrici, così come sono fuori dello spazio, in quanto immobili sono fuori anche del tempo.

5. *L'infinito.*

Infine, dobbiamo dire del concetto di infinito[23]. Aristotele nega che esista un infinito *in atto*. E quando parla di infinito, egli intende soprattutto un *corpo* infinito e gli argomenti che egli adduce contro l'esistenza di un infinito in atto sono appunto contro

[22] *Phys.* Δ 14, 223 a 21-26. (Il corsivo è nostro.)
[23] Cfr. *Phys.* Γ 4-8.

l'esistenza di un corpo infinito. L'infinito esiste solo come potenza o in potenza. Infinito in potenza è, ad esempio, il numero, perché è possibile aggiungere a qualsivoglia numero sempre un ulteriore numero, senza che si arrivi ad un limite estremo al di là del quale non si possa più andare; infinito in potenza è anche lo spazio, perché è divisibile all'infinito, in quanto il risultato della divisione è sempre una grandezza che, come tale, è ulteriormente divisibile; infinito potenziale, infine, è anche il tempo, che non può esistere tutto insieme attualmente, ma si svolge e si accresce senza fine.

Ed Aristotele non ha neppure lontanamente intravisto l'idea che infinito potesse essere l'immateriale, appunto perché egli collegò l'infinito con la categoria della quantità, la quale vale solo per il sensibile. E si spiega anche come egli finisse per suggellare definitivamente l'idea pitagorica (e in genere propria di quasi tutta la grecità), secondo cui il *finito è perfetto* e l'*infinito è imperfetto*. Scrive Aristotele in una pagina paradigmatica:

> Infinito è [...] ciò al di fuori di cui, se si assume come quantità, è sempre possibile assumere qualche altra cosa. Ciò, invece, al di fuori di cui, non c'è nulla, è perfetto ed intero. Ché noi così definiamo l'intero: ciò di cui non manca nulla, ad esempio l'uomo intero e lo scrigno. E come è nel particolare, così è anche nel più autentico significato logico, che, cioè, l'intero è ciò al di fuori del quale non c'è nulla; ma ciò al di fuori di cui c'è qualcosa che ad esso manca, non è il tutto, qualunque cosa gli manchi. Invece l'intero e il perfetto sono o la medesima cosa in tutto e per tutto, o qualcosa di simile per natura. Ma nessuna cosa che non abbia un fine è perfetta, e il fine è limite[24].

Questo fa capire assai bene la ragione per cui necessariamente Aristotele dovesse negare a Dio l'at-

[24] *Phys.* Γ 6, 207 a 7-15.

tributo dell'infinitudine. Più che mai, dopo questa teorizzazione dell'infinito come potenzialità e imperfezione, l'antica intuizione dei Milesi, di Melisso e di Anassagora, che vedeva l'Assoluto come infinito doveva essere obliterata: essa doveva restare eccentrica rispetto al pensiero di tutta la grecità, e, per poter rinascere, doveva attendere la scoperta di ulteriori orizzonti metafisici.

6. *La « quinta essenza » e la divisione fra mondo sublunare e mondo celeste.*

Aristotele ha distinto la realtà sensibile in due sfere fra loro nettamente differenziate (già dall'epoca del trattato *Sulla filosofia*): da un lato, il mondo cosiddetto sublunare, e, dall'altro, il mondo sopralunare o celeste, come abbiamo già accennato in sede di metafisica. Qui dobbiamo chiarire, ulteriormente, le ragioni della differenziazione.

Il mondo sublunare è caratterizzato da tutte quante le forme di mutamento, fra le quali predomina la generazione e la corruzione. Invece i cieli sono caratterizzati dal solo movimento locale, e precisamente dal movimento circolare. Nelle sfere celesti e negli astri non può aver luogo né generazione, né corruzione, né alterazione, né aumento, né diminuzione (in tutte le età gli uomini hanno sempre visto i cieli così come noi li vediamo: dunque, è la stessa esperienza che dice che essi sono sempre uguali e che quindi spinge a concludere che dunque non sono mai nati e, così come non sono mai nati, sono anche indistruttibili). La differenza fra sfera sopralunare e sfera sublunare, sfere che pur sono ugualmente *sensibili*, sta non in altro che nella *diversa materia di cui sono costituite*:

E se c'è qualcosa di eternamente mosso, neppure esso può essere mosso secondo potenza, se non da un punto ad un altro (come appunto si muovono i cieli). E nulla vieta che ci sia una materia propria di questo tipo di movimento. Per questo, il sole, gli astri e tutto il cielo sono sempre in atto: e non c'è da temere che essi, ad un certo momento, si fermino come temono i fisici. Né essi si stancano di compiere il loro percorso, perché il loro movimento non è, come quello delle cose corruttibili, connesso con la potenza dei contrari, il che renderebbe faticosa la continuità del movimento [25].

E questa materia che è *potenza dei contrari* è data dai quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco), che Aristotele, contro l'eleatizzante Empedocle, considera trasformabili l'uno nell'altro, appunto per dar ragione, più a fondo di quanto non facesse Empedocle, della generazione e della corruzione. Invece, l'altra materia che possiede solo la potenza di passare da un punto ad un altro, e che quindi è suscettibile di ricevere il solo movimento locale, è l'*etere*, detto così perché corre sempre (ἀεὶ θεῖν) [26], e che fu denominato « quinta sostanza », perché s'aggiunge come quinta alle quattro sostanze degli altri elementi (acqua, aria, terra e fuoco). E mentre il movimento caratteristico dei quattro elementi è rettilineo (si muovono dall'alto al basso gli elementi pesanti, dal basso all'alto quelli leggeri), quello dell'etere è invece circolare (l'etere non è dunque né pesante né leggero). L'etere è ingenerato, incorruttibile, non soggetto ad accrescimento e ad alterazione, né ad altre affezioni che implichino questi mutamenti, ed è per questo motivo che incorruttibili sono anche i cieli che di esso sono costituiti. E la convinzione di Aristotele si prolungherà lungo tutto l'arco del pensiero medievale; solo all'inizio dell'età moderna cadrà la distinzione fra mondo sublunare e mondo sopralunare, insieme al presupposto sul quale essa reggeva.

Abbiamo detto, all'inizio, che la fisica aristote-

[25] *Metaph.* Θ 8, 1050 b 20-27.
[26] *De caelo* A 3, 270 b 22 sg.

lica (e anche gran parte della sua cosmologia) è, in verità, una *metafisica del sensibile*; quindi non si stupirà il lettore che la *Fisica* sia ricolma di considerazioni metafisiche e che addirittura culmini con la dimostrazione dell'esistenza di un Motore Primo Immobile: convinto radicalmente che « se non vi fosse l'eterno non esisterebbe neppure il divenire », lo Stagirita ha coronato le sue indagini fisiche dimostrando puntualmente l'esistenza di questo principio. Ancora una volta si manifesta come assolutamente determinante l'esito della « seconda navigazione » di cui Platone parla nel suo *Fedone*[27].

IV. LA PSICOLOGIA (ANALISI DEL « DE ANIMA »)

1. *Il concetto aristotelico di anima.*

La « fisica » aristotelica non indaga solamente la natura in generale e i suoi princìpi, l'universo fisico e la sua struttura, ma altresì gli esseri che sono nell'universo, quelli inanimati, quelli animati senza ragione, e gli esseri animati e dotati di ragione (l'uomo). Agli esseri animati lo Stagirita dedica una particolarissima attenzione, componendo un'ingente quantità di trattati, fra i quali spicca per profondità, originalità e valore speculativo il celebre trattato *Sull'anima*, che ora dobbiamo prendere in esame (la maggior parte degli altri trattati contiene dottrine che interessano più la storia della scienza che non la storia della filosofia)[1].

[27] Per un moderna interpretazione della fisica aristotelica, in gran parte in antitesi con quella da noi data è quella di W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962.

[1] Per la lettura approfondita di quest'opera indichiamo: F. A. Trendelenburg, *Aristotelis De anima libri tres*, Berlin

Gli esseri animati si differenziano dagli esseri inanimati perché posseggono un principio che dà loro la vita, e questo principio è l'*anima*. Ma che cos'è l'anima?

Aristotele, per rispondere alla domanda, si rifà alla sua concezione metafisica ilemorfica della realtà. Tutte le cose in generale sono sinolo di materia e di forma e la materia è potenza mentre la forma è *entelechia* o atto. Questo vale, naturalmente, anche per gli esseri viventi. Ora, osserva lo Stagirita, i corpi viventi *hanno* vita ma non *sono* vita e, dunque, sono come sostrato materiale e potenziale di cui l'anima è forma e atto. « Necessariamente quindi — scrive Aristotele — l'anima è sostanza, intesa come forma di un corpo naturale che ha vita in potenza. Ma la sostanza (intesa come forma) è atto perfetto. L'anima, quindi, è atto perfetto di un corpo del genere specificato »[2]. E ancora: « [...] l'anima è atto perfetto primo di un corpo naturale che ha vita in potenza »[3]; « Dovendo dare una definizione generale valida per ogni anima, essa potrebbe essere l'atto perfetto primo di un corpo naturale organico »[4].

È chiaro, intanto, già da questa semplice definizione, come la *psyché* aristotelica si presenti con caratteri nuovi rispetto alla *psyché* dei presocratici, perché questa era identificata per lo più con il principio fisico, o comunque ridotta ad un aspetto di esso, sia, anche, rispetto alla *psyché* platonica, che era concepita come dualisticamente contrapposta al corpo, al punto da essere vista come totalmente altra

1877² (il cui commentario resta fondamentale; è stato ristampato a Graz nel 1957); G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, Paris 1900; P. Siwek, *Aristotelis De anima libri tres*, Roma 1943-1946; J. Tricot, *Aristote, De l'âme*, Paris 1947; D. Ross, *Aristotle, De anima*, Oxford 1961.

[2] *De an.* B 1, 312 a 19-22. La traduzione che riportiamo è quella di A. Barbieri (Aristotele, *L'anima*, Laterza, Bari 1957), cui apporteremo tuttavia alcuni ritocchi.

[3] *De an.* B 1, 312 a 27 sg.

[4] *De an.* B 1, 412 b 5 sg.

dal corpo e incapace di armonica conciliazione col corpo, giacché questo era visto come carcere e luogo di espiazione dell'anima. (Dopo il *Fedone* Platone intenderà l'anima come principio di movimento, temperando ma non superando del tutto la sua posizione originaria.) Aristotele prende una posizione intermedia, unificando i primi due punti di vista e tentando una sintesi mediatrice; come del resto egli cerca di fare nella soluzione di tutti i problemi speculativi. Hanno ragione i presocratici nel vedere l'anima come qualcosa di intrinsecamente unito al corpo, ma ha ragione Platone nel vedere in essa un *principio formale*; non si tratta però di una realtà a sé stante e non conciliabile col corpo, ma si tratta della *forma*, dell'*atto* o dell'*entelechia* del corpo: si tratta di quel principio intelligibile che, strutturando il corpo, lo fa essere ciò che deve essere. E in questo modo è salvata l'unità dell'essere vivente.

Ma la sostanziale scoperta platonica della trascendenza, così come viene salvata nella metafisica con la dottrina del Motore Immobile, non va perduta nemmeno nella psicologia, giacché Aristotele non considera l'anima assolutamente immanente. Il pensare puro, lo speculare che porta a conoscere l'immateriale e l'eterno (che porta l'uomo, sia pure per brevi momenti, quasi ad una tangenza con il divino), non può evidentemente non essere la prerogativa di qualcosa in noi che sia congenere o affine al conosciuto, come una volta per tutte Platone aveva dimostrato nel *Fedone*. E così Aristotele, sia pure a prezzo di aporie lasciate insolute, non esita ad affermare la necessità che una parte dell'anima sia « separabile » dal corpo.

Ecco i passi più significativi in proposito: « È chiaro dunque che l'anima non è separabile dal corpo, o almeno — se per natura essa è divisibile — non sono separabili certe sue parti: infatti l'atto perfetto di alcune sue parti è l'atto perfetto delle rispondenti parti del corpo. Ma nulla impedisce che

almeno alcune altre sue parti siano separabili, poiché non sono atto perfetto di alcun corpo » [5]. E un poco più avanti: « Ma circa l'intelletto e la facoltà speculativa, nulla, in certo modo, è chiaro; sembra tuttavia che sia un altro genere di anima e che questo solo possa essere separato dal corpo, come l'eterno dal corruttibile. Da queste considerazioni risulta che le altre parti dell'anima non possono essere separate, come vogliono alcuni pensatori [...] » [6]. Anche nella *Metafisica* si dice con tutta chiarezza, come già sappiamo: « Se, poi, rimanga qualcosa anche dopo (la corruzione), è problema che resta da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo vieta: per esempio, per l'anima, non tutta l'anima, ma solo l'intellettiva; tuttavia sarebbe impossibile » [7].

2. *La tripartizione dell'anima.*

Ma, per capire a fondo il senso di queste affermazioni, dobbiamo prima esaminare la dottrina generale dell'anima e il senso della celebre triplice distinzione delle « parti » o « funzioni » dell'anima. Già Platone, a partire dalla *Repubblica*, aveva parlato di tre « parti » o « funzioni » della *psyché*, distinguendo un'anima concupiscibile, un'anima irascibile, un'anima intellettiva; ma tale tripartizione, nata fondamentalmente dall'analisi del comportamento etico dell'uomo e introdotta per spiegare il medesimo, ha poco in comune con la tripartizione aristotelica, che è nata, invece, dall'analisi generale dei viventi e delle loro funzioni e quindi su terreno biologico oltre che psicologico. Poiché i fenomeni della vita — così ragiona Aristotele — suppongono determinate operazioni costanti nettamente differenziate

[5] *De an.* B 1, 413 a 4-7.
[6] *De an.* B 2, 413 b 24-29.
[7] *Metaph.* Δ 3, 1070 a 24-26.

(al punto che alcune di esse possono sussistere in alcuni esseri, senza le altre successive), allora anche l'anima, che è principio di vita, deve avere delle capacità o funzioni o parti che presiedono a queste operazioni e le regolano. E poiché i fenomeni e le funzioni fondamentali della vita sono: *a*) di carattere *vegetativo*, come nascita, nutrizione, crescita, *b*) di carattere *sensitivo motorio*, come sensazione e movimento, *c*) di carattere *intellettivo*, come conoscenza, deliberazione e scelta; ebbene, così essendo, per le ragioni sopra chiarite, Aristotele introduce la distinzione di *a*) *anima vegetativa*, *b*) *anima sensitiva* e *c*) *anima intellettiva o razionale*. Scrive Aristotele: « Le menzionate facoltà dell'anima si trovano [...] presso alcuni esseri nella loro totalità, presso altri parzialmente, presso altri ancora in numero di una sola » [8]. Le piante possiedono solo l'anima vegetativa, gli animali la vegetativa e la sensitiva, gli uomini la vegetativa, la sensitiva e la razionale. Per possedere l'anima razionale l'uomo deve possedere le altre due e così per possedere l'anima sensitiva l'animale deve possedere la vegetativa; invece è possibile possedere l'anima vegetativa senza le successive: « Tra gli esseri corruttibili quelli dotati di raziocinio posseggono pure tutte le altre facoltà; quelli invece che posseggono una sola di queste, non hanno tutti raziocinio, alcuni poi neppure fantasia, di cui solo, invece, altri vivono. *Per l'intelletto speculativo il ragionamento è diverso* » [9].

Fra le tre anime, dunque c'è distinzione più che non separazione: « [...] la divisione che l'anima ammette — scrive il Ross — non è quella in parti qualitativamente differenti, ma in parti ciascuna delle quali ha la qualità del tutto. L'anima, di fatto, benché Aristotele non lo dica, è omeomera, come un tessuto e non come un organo. E benché usi spesso l'espressione tradizionale di ' parti dell'anima ', la parola che preferisce è ' facoltà ' » [10]. Osservazione esatta, che, peraltro, vedremo, se chiarisce alcune cose, accentua l'aporeticità di certe altre: in particolare, rende aporetico il rapporto dell'anima intellettiva con le altre. Del resto, nel passo letto, è Aristotele stesso che sottolinea come per l'intelletto speculativo il discorso sia diverso.

Vediamo singolarmente le tre funzioni dell'anima.

3. *L'anima vegetativa.*

L'anima vegetativa è il principio più elementare della vita, e, poiché i fenomeni più elementari della vita sono, come già accennammo, la generazione, la crescita e la nutrizione, così l'anima vegetativa è principio che governa la generazione, la nutrizione e la crescita. È così nettamente superata la spiegazione dei processi vitali che davano i naturalisti. Causa dell'accrescimento non è il fuoco, né il calore, né in genere la materia: il fuoco e il caldo sono al più con-cause, non la vera causa. In ogni processo di nutrizione e di accrescimento è presente una regola o una legge che proporziona grandezza e accrescimento, di cui il fuoco è strutturalmente incapace, e che dunque sarebbe inspiegabile senza qualcos'altro oltre il fuoco, cioè senza l'anima. E così anche il fenomeno della nutrizione, per conseguenza, cessa di essere spiegato come meccanico gioco di rapporti fra elementi simili ed elementi simili (come alcuni sostenevano), oppure fra certi elementi contrari: la nutrizione è l'assimilazione del dissimile resa possibile sempre dall'anima mediante il calore: « Poiché vi sono tre coefficienti — ciò che è nutrito, ciò di cui esso è nutrito, e ciò che lo nutre —, ciò che nutre

[8] *De an.* B 3, 414 a 29-31.
[9] *De an.* B 3, 415 a 6-12.

[10] W. D. Ross, *Aristotle*, London 1923; trad. it., *Aristotele*, Bari 1949, p. 198.

è l'anima prima, ciò che è nutrito è il corpo che possiede quest'anima, ciò di cui esso è nutrito è il nutrimento »[11].

Infine, l'anima vegetativa presiede alla riproduzione, che è lo scopo di ogni forma di vita finita nel tempo. Infatti ogni forma di vita è fatta per l'eternità e non per la morte, anche la forma più elementare di vita. Anche il più modesto dei vegetali, dunque, riproducendosi, cerca l'eterno, o l'anima vegetativa è il principio che, al più basso livello, rende possibile questo perpetuarsi in eterno.

4. *L'anima sensitiva.*

Gli animali, oltre alle funzioni esaminate nel precedente paragrafo, posseggono sensazioni, appetiti e movimento: pertanto, occorrerà supporre un ulteriore principio che presieda a queste funzioni, e questo è appunto l'anima sensitiva.

Incominciamo dalla prima funzione dell'anima sensitiva, cioè dalla sensazione, che, in un certo senso, fra le tre sopra distinte, è quella più importante e certamente la più caratterizzante.

I predecessori avevano spiegato la sensazione, alcuni, come un'affezione o passione o alterazione che il simile subisce ad opera del simile (si vedano ad esempio Empedocle e Democrito), altri, invece, come un'azione che il simile subisce ad opera del dissimile. Aristotele prende spunto da questi tentativi, ma procede assai oltre. La chiave per interpretare la sensazione è cercata, ancora una volta, nella dottrina metafisica della *potenza* e dell'*atto*. Noi abbiamo facoltà sensitive che non sono in atto, ma in potenza, cioè capaci di ricevere sensazioni. Esse sono come il combustibile, il quale non brucia se non al contatto

[11] *De an.* B 4, 416 b 20-23.

del comburente. E così la facoltà sensitiva, da semplice capacità di sentire, diventa sentire in atto a contatto con l'oggetto sensibile. « Ogni ente patisce ed è mosso sotto l'azione dell'agente, e dell'agente che è in atto. Perciò è vero sia che esso patisce l'azione del simile, sia che patisce l'azione del dissimile — il che appunto asseriamo. Patisce invero il dissimile; ma, una volta che abbia patito, esso è simile »[12]. E ancora: « La facoltà sensitiva è, in potenza, ciò che il sensibile è già in atto perfetto, come appunto si è detto. Essa patisce, dunque, perché non è simile, ma, una volta che abbia patito, è divenuta simile ed è come quello »[13]. Perciò — dice bene il Ross — « La sensazione non è un'alterazione del tipo di una semplice sostituzione di uno stato con il suo opposto, ma del tipo di una realizzazione di una potenza, di un avanzamento di qualcosa verso se stessa e verso l'attualità »[14].

Ma — si chiederà — che cosa vuol dire che la sensazione è un *farsi simile* al sensibile? Non si tratta, evidentemente, di un processo di assimilazione del tipo di quello che ha luogo nella nutrizione; nella assimilazione della nutrizione, infatti, viene assimilata anche la materia, invece nella sensazione viene assimilata solamente la forma. Scrive Aristotele: « In generale per ogni percezione, bisogna tener presente che il senso è il ricettacolo delle forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro e l'oro, accoglie cioè l'impronta aurea e ferrea, ma non in quanto oro o ferro. Analogamente il senso patisce sotto l'azione di ciascun ente che ha calore o sapore o suono, ma non in quanto ognuno di questi enti è considerato tale cosa par-

[12] *De an.* B 5, 417 a 17-20.
[13] *De an.* B 5, 418 a 3-6.
[14] Ross, *Aristotele*, cit., p. 202; cfr. *De an.* B 5, 417 b 6 e 16.

ticolare, ma in quanto esso ha tale qualità, e in virtù della forma »[15].

Lo Stagirita passa quindi in esame i cinque sensi e i sensibili che sono propri di ciascuno di questi sensi. Quando un senso coglie il sensibile proprio, allora la relativa sensazione è infallibile. Oltre ai sensibili propri ci sono anche i *sensibili comuni*, che, come ad esempio moto, quiete, figura e grandezza non sono percepiti da nessuno dei cinque sensi in particolare, ma possono essere percepiti da tutti: « [...] non può esservi un organo sensoriale proprio dei sensibili comuni, di cui abbiamo percezione accidentalmente ad ogni singola sensazione; tali sono moto, stasi, grandezza, numero, unità, che percepiamo invero tutti per un movimento; per un movimento ad esempio percepiamo una grandezza, e quindi una figura, perché la figura è una determinata grandezza, mentre percepiamo l'ente in riposo per la sua mancanza di moto, il numero per la negazione della continuità e per i sensibili propri, dato che ogni senso percepisce un unico ordine di sensibili »[16].

Tenendo presenti queste precisazioni, si può parlare di un « senso comune » (e Aristotele in effetti ne parla), che è come un senso « generale » non specifico, o, meglio ancora, è, come gli studiosi hanno ben notato, il senso che agisce in maniera non specifica. In primo luogo, proprio nel passo letto, si vede bene come la sensazione colga in modo non specifico i sensibili comuni. Inoltre, si può indubbiamente parlare di senso comune a proposito del sentire di sentire o del percepire il sentire, o anche quando distinguiamo o compariamo fra loro i sensibili.

In base a queste distinzioni Aristotele stabilisce che i sensi sono infallibili, quando colgono gli oggetti che sono loro propri, ma lo sono solo in questo caso. Ecco un passo assai celebre in cui è formulata questa dottrina: « La percezione dei sensibili propri è vera, oppure comporta il minimo possibile di errore. Segue, in secondo luogo, la percezione dell'oggetto cui ineriscono accidentalmente queste qualità sensibili: allora è già possibile ingannarsi, dato che non ci si inganna sul fatto che il sensibile è bianco ma ci si inganna nel distinguere se il bianco è questo ente oppure un altro ente. Segue, in terzo luogo, la percezione dei sensibili comuni [...] cito ad esempio moto e grandezza; su di essi è già possibile, al senso, ingannarsi al massimo »[17].

Dalla sensazione derivano la « fantasia », che è produzione di immagini, e la « memoria », che le conserva (e dall'accumularsi di fatti mnemonici deriva poi l'« esperienza »).

Le altre due funzioni dell'anima sensitiva che abbiamo menzionato all'inizio del paragrafo erano l'*appetito* e il *movimento*. L'appetito nasce in conseguenza della sensazione: « Le piante posseggono solo la facoltà nutritiva, altri esseri invece, oltre questa, la sensitiva. Ma se la sensitiva, anche l'appetitiva; perché appetito è desiderio e ardore e volontà, e tutti gli animali posseggono almeno un senso: il tatto; d'altra parte, dove è sensazione, ivi è piacere e dolore e il piacevole e il doloroso e chi ha questi ha pure desiderio, che è, in effetti, appetito del piacevole »[18]. Il movimento degli esseri viventi, infine, deriva dal desiderio: « Il motore è un principio unico: la facoltà appetitiva »[19] e precisamente il desiderio, che è « una specie di appetito »[20]. E il desiderio è messo in moto dall'oggetto desiderato che l'animale coglie mediante sensazione o che comunque si rappresenta sensibilmente. Appetito e

[15] *De an.* B 12, 424 a 17-24 (cfr. Trendelenburg, *op. cit.*, pp. 337 sgg.).
[16] *De an.* Γ 1, 425 a 14-20.

[17] *De an.* Γ 3, 428 b 18-25.
[18] *De an.* B 3, 414 a 32-414 b 6.
[19] *De an.* Γ 10, 433 a 19 sg.
[20] *De an.* Γ 10, 433 a 25 sg.

movimento dipendono, dunque, strettamente dalla sensazione.

5. *L'anima razionale.*

Come la sensibilità non è riducibile alla semplice vita vegetativa e al principio della nutrizione ma contiene un *plus*, che non si può spiegare se non si introduce l'ulteriore principio dell'anima sensitiva, così il pensiero e le operazioni ad esso connesse, come la *scelta razionale*, sono irriducibili alla vita sensitiva e alla sensibilità, ma contengono un *plus*, che non si spiega se non introducendo un ulteriore principio: l'*anima razionale*. Di questa dobbiamo ora dire.

L'atto intellettivo è analogo all'atto percettivo, in quanto è un ricevere o assimilare le forme intelegibili, così come quello era un assimilare la forma sensibile, ma differisce profondamente dalla facoltà percettiva, perché non è mescolato al corpo e al corporeo. Ed ecco come Aristotele caratterizza l'intelletto, in una delle più alte pagine che siano uscite dalla sua penna, in cui l'antica intuizione di Anassagora prende definitivamente forma in grazia delle categorie guadagnate da Platone e viene per conseguenza acquisita come una conquista irreversibile.

Circa la parte dell'anima, con cui essa conosce e pensa — sia essa qualcosa di separato, oppure di non separabile spazialmente ma solo idealmente — bisogna vedere quale caratteristica essa possiede, e come mai si produce il pensare. Ora, se il pensare è come il sentire, dev'essere un subire alcunché da parte del pensato, o qualche altra cosa del genere. Ma allora, a rigore, esso non deve subir nulla, ma soltanto accogliere la forma, e diventare in potenza simile alla cosa ma non già di fatto la stessa cosa: insomma la relazione del pensante al pensato dev'essere simile a quella del senziente al sentito. Occorre, di conseguenza, che l'intelletto, in quanto pensa tutto, sia scevro di ogni mescolanza, come appunto Anassagora dice che dev'essere affinché possa

« dominare », il che vuol dire: affinché possa conoscere. Qualunque cosa estranea, che si presentasse in mezzo, opererebbe infatti come un ostacolo e una preclusione: quindi l'intelletto non può avere proprio nessuna natura, se non appunto questa, dell'essere potenzialità. Quel che dunque, nell'anima, chiamiamo *Nous* (e intendo, con questo nome, ciò con cui l'anima pensa e opina) non è, in atto, nessuna delle realtà esistenti, prima del suo effettivo pensare. E perciò non è ragionevole che esso sia commisto col corpo: perché subito acquisterebbe una certa qualità, e sarebbe freddo o caldo, oppure sarebbe uno strumento di una certa specie, come è l'organo del senso. Ora, invece, non è nulla di questo. E hanno ragione quelli che dicono che l'anima è il luogo delle forme ideali: salvo che ciò non va detto di tutta l'anima, ma solo di quella pensante, e che le forme ideali non vi esistono in atto ma solo in potenza. E che l'immunità dal subire azione non sia uguale nel caso della facoltà intelligente e di quella senziente, è chiaro se si considerano gli organi di senso, e la sensazione stessa. Se infatti, in ciò che vien percepito sensibilmente, la percepibilità è troppo intensa, il senso non può sentire: così i suoni troppo forti non vengono distinti, e lo stesso vale per i colori troppo luminosi e per gli odori troppo violenti, ma quando l'intelletto pensa un pensiero che sta al più alto livello della pensabilità, non per ciò esso ha minore capacità di pensare le cose di minor conto, anzi ne ha di più. Ché l'organo del senso non sta senza il corpo, mentre l'intelligenza sta per conto suo. E quando, in tal modo, l'intelligenza diventa tutte le cose, così come accade a colui che vien chiamato sapiente, quando trasforma la sua capacità in atto (e ciò ha luogo quando questo suo attuarsi dipende solo da lui stesso), anche allora essa è, in certo modo, in potenza, per quanto non nello stesso senso in cui lo era prima di aver appreso e di aver scoperto. Così allora l'intelletto può pensare da se medesimo [21].

Anche il conoscere intellettivo, così come quello percettivo, è spiegato da Aristotele in funzione delle

[21] *De an.* Γ 4, 429 a 10-429 b 10 (la traduzione di questa pagina, particolarmente efficace, è di G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, Bari 1967, p. 289).

categorie metafisiche di *potenza* e *atto*. L'intelligenza è, di per sé, capacità e potenza di conoscere le pure forme; a loro volta, le forme sono contenute in potenza nelle sensazioni e nelle immagini della fantasia; occorre, pertanto, qualcosa che traduca in atto questa doppia potenzialità, in modo che il pensiero si attualizzi cogliendo in atto la forma, e la forma contenuta nella immagine diventi concetto in atto colto e posseduto.

In questo modo sorse quella distinzione divenuta fonte di innumerevoli problemi e discussioni sia nell'antichità sia nel medioevo fra *intelletto in potenza* (o *possibile*) e *intelletto agente*, secondo una terminologia che diverrà tecnica, ma che non è in Aristotele se non potenzialmente. Leggiamo la pagina che contiene questa distinzione, perché essa resterà per secoli un costante punto di riferimento:

Come nell'universa natura vi sono un elemento che è materia ad ogni singolo genere (ed è in potenza tutti gli oggetti che costituiscono il genere) ed un altro elemento che è la causa efficiente in quanto tutti li produce — in tal modo ha operato l'arte nei confronti della materia —, è necessario che anche nell'anima vi siano questi diversi elementi. E infatti da un lato vi è l'intelletto che ha la potenzialità di essere tutti gli oggetti, dall'altro l'intelletto che tutti produce, quasi sia uno stato simile alla luce, poiché, sotto un certo aspetto, la luce rende colori in atto i colori che lo sono in potenza. E questo intelletto è separato e impassibile e senza mescolanza, poiché nell'essenza è atto. Sempre, infatti, l'agente è superiore al paziente e il principio alla materia. La scienza in atto è identica al suo oggetto; la scienza in potenza, nell'individuo, è — rispetto al tempo — anteriore; assolutamente, non è anteriore neppure rispetto al tempo. Ma non è che questo intelletto a volte pensi e a volte non pensi. Separato, (dal corpo), esso è solo ciò che appunto è, e ciò è immortale ed eterno [22].

[22] *De an.* Γ 5, 430 a 10-23.

Due affermazioni contenute nel passo debbono essere ben rilevate. In primo luogo, il paragone con la luce: come i colori non sarebbero visibili e la vista non li potrebbe vedere, se non ci fosse la luce, così le forme intellegibili che sono contenute nelle immagini sensibili resterebbero in queste allo stato potenziale e l'intelletto in potenza non potrebbe a sua volta coglierle in atto, se non ci fosse come una luce intellegibile, che permettesse all'intelletto di « vedere » l'intelligibile e a questo di essere veduto in atto. È un'immagine, ed è anzi quella stessa immagine con cui Platone aveva raffigurato la suprema Idea del Bene: ma, per spiegare la più alta delle facoltà umane, Aristotele non poteva disporre se non di un'analogia, appunto perché tale facoltà è irriducibile a qualcosa di ulteriore e rappresenta un punto limite invalicabile.

L'altra affermazione è che questo intelletto in atto (o agente) è « nell'anima ». Cadono, quindi, le interpretazioni sostenute già dagli antichi interpreti, secondo cui l'Intelletto agente è Dio (o comunque un Intelletto divino separato), il quale, tra l'altro, come vedemmo a suo luogo, ha caratteri strutturalmente inconciliabili con quelli dell'intelletto agente. Ed è vero che Aristotele afferma che « L'intelletto viene dal fuori e solo esso è divino » [23], mentre le facoltà inferiori dell'anima sono già in potenza nel germe maschile e attraverso esso passano nel nuovo organismo che si forma nel seno materno; ma è altrettanto vero che, pur venendo « dal di fuori », esso rimane *nell'anima* (ἐν τῇ ψυχῇ) per tutta la vita dell'uomo. Il « venir dal di fuori » dell'intelletto significa, dunque, la sua trascendenza nel senso di differenza di natura; significa cioè alterità di essenza rispetto al corpo: significa la proclamazione della dimensione metempirica, soprasensibile e spirituale che è in noi. È il divino in noi.

[23] *De gener. anim.* B 3, 736 b 27 sg.

Ma se l'intelletto agente non è Dio, esso rispecchia tuttavia i caratteri del divino, soprattutto la sua assoluta impassibilità. Scrive testualmente lo Stagirita:

> Ma l'intelletto si crede sia ingenerato quale particolare sostanza, e non perisca. Infatti se perisse, sarebbe stato principalmente distrutto dall'indebolimento della vecchiaia, e in queste condizioni accadrebbe certamente ciò che accade per gli organi sensoriali: se infatti il vecchio recuperasse un occhio integro, vedrebbe alla stessa guisa del giovane. Sì che la vecchiaia è dovuta ad una affezione non dell'anima, ma dell'essere in cui essa è racchiusa, come si verifica negli stati di ubriachezza e di malattia. Sia l'attività teoretica che l'attività speculativa s'ammorzano, quando un'altra parte del corpo, all'interno, va in disfacimento; ma l'intelletto in se stesso è impassibile. Il meditare e l'amare o l'odiare non sono affezioni sue, ma del soggetto che ha l'intelletto, in quanto lo possiede. Per ciò, se questo soggetto perisce, l'intelletto non ricorda e non ama; perché quanto è perito non era suo, ma del composto; e l'intelletto è certo qualcosa di più divino ed è impassibile [24].

E come, nella *Metafisica*, Aristotele, una volta guadagnato il concetto di Dio con i caratteri che vedemmo, non ha potuto risolvere le numerose aporie che quel guadagno comportava, così, anche questa volta, guadagnato il concetto dello spirituale che è in noi, non ha potuto venire a capo delle aporie che ne conseguivano.

Questo intelletto è individuale? Come può venire « dal di fuori »? Che rapporto ha con la nostra personalità e col nostro io? E quale rapporto ha col nostro comportamento morale? Ha un destino escatologico? Che senso ha il suo sopravvivere al corpo? Sono tutti interrogativi che Aristotele ha lasciato irrisolti e che sono comunque destinati a non avere strutturalmente risposta nel contesto del discorso aristotelico, dopo che egli ha abbandonato la componente mitico-religiosa platonica, che nei primi scritti ancora aveva accettato. Per essere messi a tema, e soprattutto per essere adeguatamente risolti razionalmente, essi avrebbero richiesto il guadagno del concetto di creazione, che, come sappiamo, è estraneo non solo ad Aristotele, ma a tutta la grecità.

[24] *De an.* A 4, 408 b 18-29.

V. LA FILOSOFIA MORALE
(ANALISI DELL'« ETICA NICOMACHEA »)

1. *Rapporti fra etica e politica.*

Dopo le scienze teoretiche, nella sistemazione aristotelica del sapere, vengono, come seconde, le scienze pratiche, come abbiamo sopra visto. Esse sono gerarchicamente inferiori alle prime, in quanto, in esse, il sapere non è più fine a se medesimo in senso assoluto, ma è subordinato, e quindi in certo senso asservito, all'attività pratica. Queste scienze pratiche riguardano infatti la condotta degli uomini, nonché il fine che, attraverso questa condotta, essi vogliono raggiungere, sia considerati come individui, sia considerati come facenti parte di una società, e precisamente della società politica. Anzi, Aristotele chiama in generale « politica » (ma anche « filosofia delle cose dell'uomo ») la scienza complessiva dell'attività morale degli uomini sia come singoli sia come cittadini; poi suddivide questa « politica » (o « filosofia delle cose dell'uomo ») rispettivamente, in *etica* e in *politica* propriamente detta (teoria dello Stato).

In questa subordinazione dell'etica alla politica ha chiaramente inciso, in modo determinante, la dottrina platonica, la quale, del resto, dava forma paradigmatica a quella concezione tipicamente ellenica che non riusciva a intendere l'uomo se non come cittadino e poneva la città completamente al di sopra e della famiglia e del singolo individuo: l'individuo

era in funzione della città e non la città in funzione dell'individuo. Dice espressamente Aristotele: « Se infatti identico è il bene per il singolo e per la città, sembra più importante e più perfetto scegliere e difendere quello della città; certo esso è desiderabile anche quando riguarda una sola persona, ma è più bello e più divino se riguarda un popolo e le città »[1]. Dunque, alla politica compete una funzione architettonica, ossia di comando: ad essa compete infatti di determinare « quali scienze sono necessarie nella città e quali ciascuno deve apprendere e fino a che punto ». È ben vero, però, che, come qualche studioso ha rilevato, man mano che Aristotele procede nella sua Etica, il rapporto fra individuo e Stato minaccia di rovesciarsi. Tuttavia questo fatto, che pure è di per sé importantissimo, non viene portato da Aristotele a livello di consapevolezza critica, e meno che mai vengono da lui tratte quelle conseguenze che, al limite, avrebbero rotto l'impostazione generale della « filosofia delle cose dell'uomo ». I condizionamenti storico-culturali hanno avuto più peso delle conclusioni speculative e la Polis è rimasta per lo Stagirita, fondamentalmente, l'orizzonte racchiudente i valori dell'uomo.

2. *Il bene supremo dell'uomo: la felicità.*

Nelle sue varie azioni l'uomo tende sempre a precisi fini, che si configurano come beni. Ora, vi sono fini e beni che noi vogliamo in vista di ulteriori fini e beni e che, pertanto, sono fini e beni *relativi*; ma, poiché è impensabile un processo che porti da fine a fine e da bene a bene all'infinito (tale processo distruggerebbe addirittura i concetti stessi di bene

[1] *Eth. Nic.* A 2, 1094 b 7-10 (la traduzione dei passi dell'*Etica Nicomachea* che riportiamo è di A. Plebe, Laterza, Bari 1957, ora anche in Aristotele, *Opere*, cit.).

e di fine, i quali implicano strutturalmente un termine), noi dobbiamo pensare che tutti i fini e i beni cui tende l'uomo siano in funzione di un *fine ultimo* e di un *bene supremo.*

Qual è questo bene supremo? Aristotele non ha dubbi: tutti gli uomini, senza distinzione, ritengono che tale bene sia l'*eudaimonía*, ossia la *felicità.*

Dunque, la felicità è il fine al quale, consapevolmente e dichiaratamente, tendono tutti gli uomini. *Ma che cos'è la felicità?* Qui iniziano i dissensi: la moltitudine giudica diversamente dai sapienti, e i sapienti stessi sono fra loro discordi.

La moltitudine degli uomini ritiene che la felicità consista nel *piacere* e nel *godimento.* Ma una vita dedicata ai piaceri è una vita che rende « simili agli schiavi » ed è una « esistenza degna delle bestie »[2].

Le persone più evolute e più colte pongono il bene supremo e la felicità nell'*onore.* E l'onore ricercano soprattutto coloro che si dedicano attivamente alla vita politica. Senonché non può essere questo il fine ultimo che noi cerchiamo, perché, nota giustamente Aristotele, è qualcosa di esterno: « esso infatti sembra dipendere più da chi conferisce l'onore che da chi è onorato: noi invece riteniamo che il bene sia qualcosa di individuabile e di alienabile »[3]. Inoltre, gli uomini ricercano l'onore non tanto per se stesso, ma piuttosto come riprova e riconoscimento pubblico della loro bontà e della loro virtù, le quali dunque risultano essere qualcosa di più importante dell'onore.

Se il tipo di vita dedito al piacere e quello dedito alla ricerca degli onori, pur essendo inadeguati per le ragioni vedute, hanno una loro apparente plausibilità, lo stesso non si può dire del tipo di vita speso ad *ammassare ricchezze*, il quale, a giudizio del no-

[2] *Eth. Nic.* A 5, 1095 b 20.
[3] *Eth. Nic.* A 5, 1095 b 24-26.

stro filosofo, non ha neppure questa apparente plausibilità: « La vita [...] dedita al commercio è qualcosa di contro natura, ed è evidente che la ricchezza non è il bene che cerchiamo; infatti essa è solo in vista del guadagno ed è un mezzo per qualcosa d'altro » [4]. Infatti, i piaceri e gli onori sono ricercati per se stessi, non, invece, le ricchezze: la vita spesa per ammassar ricchezze è, dunque, la più assurda e la più inautentica, perché è spesa per ricercare cose che, al più, valgono come mezzi e mai come fini.

Ma il bene supremo dell'uomo non può neppure essere ciò che Platone e i platonici hanno indicato come tale, vale a dire l'*Idea del Bene*, ossia il *trascendente Bene-in-sé*, perché, in tal caso, è evidente che non sarebbe realizzabile né acquistabile per l'uomo. Non può, dunque, trattarsi di un bene trascendente, bensì di un bene immanente, non di un bene già una volta per tutte realizzato, bensì di un bene realizzabile e attuabile dall'uomo e per l'uomo. (Il Bene, per Aristotele, non è una realtà unica e univoca, ma, così come abbiamo visto a proposito del concetto di essere, è qualcosa di polivoco, diverso nelle diverse categorie e diverso anche nelle diverse realtà rientranti in ciascuna categoria, eppure sempre legato da un rapporto di analogia.)

Ma qual è il bene supremo realizzabile dall'uomo?

La risposta di Aristotele è in perfetta armonia con la concezione squisitamente ellenica dell'*areté*, prescindendo dalla quale sarebbe vano sperare di comprendere l'intera costruzione etica del nostro filosofo.

Il bene dell'uomo non potrà che consistere nell'« opera » che gli è peculiare, cioè in *quell'opera che egli ed egli solo sa svolgere*, così come in generale il bene di ciascuna cosa consiste nell'opera che è peculiare a quella cosa. L'opera dell'occhio è il vedere, l'opera dell'orecchio è l'udire, e così via. E

[4] *Eth. Nic.* A 5, 1096 a 5-7.

l'opera dell'uomo? 1) Essa non può essere il semplice vivere, dato che il vivere è proprio anche di tutti gli esseri vegetali. 2) E non può essere nemmeno il sentire, dato che il sentire è comune anche agli animali. 3) Non resta dunque se non che l'opera peculiare dell'uomo sia *quella della ragione e l'attività dell'anima secondo ragione*. Il vero bene dell'uomo, dunque, consiste in questa « opera », o « attività » di ragione, e, più precisamente, nella perfetta esplicazione e attuazione di questa attività. Questa è dunque la « virtù dell'uomo » e qui andrà ricercata la felicità.

Per conseguenza, Aristotele afferma, come già nel *Protreptico*: « Se dunque è così, allora il bene proprio dell'uomo è l'attività dell'anima secondo virtù, e se molteplici sono le virtù, secondo la migliore e la più perfetta. E ciò vale anche per tutta una vita completa. Infatti una sola rondine non fa primavera, né un solo giorno; così neppure una sola giornata o un breve tempo rendono la beatitudine o la felicità » [5]. Aristotele aderisce alla dottrina socratico-platonica che additava l'essenza dell'uomo nell'anima, e precisamente nella parte razionale dell'anima, nell'intelletto. Noi siamo la nostra ragione e il nostro spirito. L'uomo buono, dice espressamente Aristotele, « [...] agisce per la parte razionale di se stesso, che sembra costituire ciascuno di noi » [6]; e ancora: « È dunque chiaro che ciascuno è soprattutto intelletto e che la persona moralmente conveniente ama soprattutto esso » [7]; infine: « E se essa (l'anima razionale e in particolare la parte più elevata di essa, cioè l'intelletto) è la parte dominante e migliore sembrerebbe che ciascuno di noi consista proprio in essa » [8].

E poiché questo è il fondamento stesso dell'etica

[5] *Eth. Nic.* A 7, 1098 a 12-20.
[6] *Eth. Nic.* I 4, 1166 a 16 sg.
[7] *Eth. Nic.* I 8, 1169 a 2 sg.
[8] *Eth. Nic.* K 7, 1178 a 2 sg.

socratico-platonica, non deve stupire se Aristotele, accettando il fondamento, finisca per concordare con Socrate e con Platone, molto più di quanto si creda comunemente. Gli autentici valori, anche per lo Stagirita (come sopra abbiamo già implicitamente messo in rilievo), non potranno essere né quelli esteriori (come le ricchezze), che toccano solo tangenzialmente l'uomo, né quelli corporali (come i piaceri), che non riguardano l'io vero dell'uomo, ma solo quelli dell'anima, giacché *il vero uomo è l'anima*: « Avendo dunque ripartito i beni in tre gruppi: quelli cosidetti esteriori, quelli dell'anima e quelli del corpo, quelli relativi all'anima diciamo che sono i principali e i più perfetti » [9]. I veri beni dell'uomo sono i beni spirituali; questi consistono nella virtù della sua anima, e appunto nella virtù sta la felicità. Quando parliamo di virtù umana, noi non intendiamo affatto la virtù del corpo — precisa in modo inequivoco Aristotele —, bensì quella dell'anima; e diciamo che la felicità è un'attività che è propria dell'anima.

La socratica « cura dell'anima » resta, dunque, anche per Aristotele, la via, l'unica via che conduce alla felicità. A differenza di Socrate e soprattutto di Platone, tuttavia, Aristotele ritiene indispensabile essere *sufficientemente dotati anche di beni esteriori e di mezzi di fortuna*; infatti se essi, con la loro presenza, non possono dare la felicità, la possono tuttavia guastare o compromettere (almeno in parte) con la loro assenza. E a questa parziale rivalutazione dei beni esteriori si associa anche una certa rivalutazione del piacere, che, per Aristotele, corona la vita virtuosa, ed è come necessario conseguente di cui la virtù è come l'antecedente.

[9] *Eth. Nic.* A 8, 1098 b 12-15.

3. *Deduzione delle «virtù» dalle «parti dell'anima».*

La felicità è definita, dunque, come *attività dell'anima secondo virtù*. È chiaro, allora, che qualsiasi ulteriore approfondimento del concetto di « virtù » dipende da un approfondimento del concetto di anima. Ora, noi abbiamo veduto che l'anima si distingue, secondo Aristotele, in tre « parti »: due irrazionali, cioè l'anima vegetativa e l'anima sensitiva, e una razionale, l'anima intellettiva. E come ciascuna di queste parti ha una sua attività peculiare, così ciascuna ha una sua peculiare virtù o eccellenza. Tuttavia la virtù umana è *solo quella in cui entra l'attività della ragione.*

a) Infatti, l'anima vegetativa è comune a tutti i viventi: « La virtù di una tale facoltà appare quindi cosa comune a tutti gli esseri e non specificamente umana » [10].

b) Diverso è, invece, il discorso per quanto concerne l'anima sensitiva e concupiscibile, la quale, pur essendo di per sé irrazionale, « tuttavia partecipa in certo modo della ragione » [11].

È chiaro, allora, che vi è una virtù di questa parte dell'anima che è specificamente umana e che consiste nel dominare, per così dire, queste tendenze e questi impulsi che sono, di per sé, smodati: e questa lo Stagirita chiama « virtù etica ».

c) Infine, poiché c'è in noi anche un'anima puramente razionale, allora vi dovrà essere altresì una virtù peculiare di questa parte dell'anima, e questa sarà la « virtù dianoetica », ossia la virtù razionale.

4. *Le virtù etiche.*

Iniziamo dall'esame della virtù etica, anzi delle virtù etiche, dato che esse sono numerose, così come

[10] *Eth. Nic.* A 13, 1102 b 2 sg.
[11] *Eth. Nic.* A 13, 1102 a 13 sg.

numerosi sono gli impulsi e i sentimenti che la ragione deve moderare. Le virtù etiche derivano in noi dall'abitudine. Noi per natura siamo *potenzialmente* capaci di formarle, e, mediante l'esercizio appunto, noi traduciamo questa potenzialità in attualità. Compiendo via via atti giusti, noi diventiamo giusti, ossia acquistiamo la virtù della giustizia, che poi resta in noi, stabilmente, come un *habitus*, che, successivamente, ci farà agevolmente compiere ulteriori atti di giustizia. Compiendo via via atti di coraggio, noi diventiamo coraggiosi, cioè acquistiamo l'*habitus* del coraggio, che, poi, ci porterà agevolmente a compiere atti coraggiosi. E così di seguito. Insomma, per Aristotele, le virtù etiche si apprendono nello stesso modo in cui si apprendono le varie arti, che sono esse pure « abiti ».

Questo discorso, per quanto sia chiarificatore, non porta però ancora al centro della questione: ci dice, cioè, *come acquistiamo* e poi possediamo queste virtù, ma non ci dice ancora *in che cosa consistano* le virtù. Qual è la natura comune a tutte le virtù etiche? Lo Stagirita risponde con puntualità: non c'è mai virtù quando c'è eccesso o difetto, ossia quando c'è il troppo o il troppo poco; virtù implica, invece, la *giusta proporzione*, che è *la via di mezzo fra i due eccessi.* Scrive lo Stagirita:

> In ogni cosa, sia essa omogenea oppure divisibile, è possibile distinguere il più, il meno e l'uguale, e ciò o in relazione alla cosa stessa o in relazione a noi: l'uguale è una via di mezzo tra l'eccesso e il difetto. Io chiamo dunque posizione di mezzo di una cosa quella che dista ugualmente da ciascuno degli estremi, ed essa è una sola ed identica in tutte le cose e chiamo posizione di mezzo rispetto a noi ciò che non eccede né fa difetto; essa però non è unica, né uguale per tutti. Ad es. ponendo il dieci come quantità eccessiva e il due come quantità difettiva, il sei si considera come il mezzo rispetto alla cosa: questo infatti è il mezzo secondo la proporzione numerica. La posizione di mezzo riguardo a noi non va invece interpretata così: infatti se per qualcuno il mangiare dieci mine è troppo e il mangiarne due è poco, il maestro di ginnastica non per questo ordinerà di mangiare sei mine; infatti per chi deve ricevere questa razione, essa può essere pure molta oppure poca: per Milone [che era un atleta eccezionale] infatti è poca, per un principiante di ginnastica è molta. Altrettanto è da dirsi per la corsa e la lotta. Così dunque ogni persona che ha scienza evita l'eccesso e il difetto, mentre cerca il mezzo e lo preferisce, e questo mezzo è stabilito non in relazione alla cosa, bensì in relazione a noi [12].

Ma — si chiederà — « eccesso », « difetto » e « giusto mezzo » di cui si parla a proposito delle virtù etiche, che cosa riguardano? Riguardano — precisa Aristotele — sentimenti, passioni e azioni. La virtù etica è dunque medietà tra i due estremi della passione, di cui l'uno è per difetto, l'altro per eccesso. È ovvio, per chi ha ben compreso questa dottrina di Aristotele, che la medietà non solo non è la mediocrità, ma ne è l'antitesi: il « giusto mezzo », infatti, è nettamente al di sopra degli estremi, rappresentando, per così dire, il loro superamento, e quindi, come ben dice Aristotele, un « culmine », cioè il punto più elevato dal punto di vista del valore, *in quanto segna l'affermazione della ragione sull'irrazionale*: « [...] secondo la sua essenza e secondo la ragione che stabilisce la sua natura, la virtù è una medietà, ma rispetto al bene e alla perfezione, essa è al punto più elevato » [13].

C'è, qui, quasi una sintesi di tutta quella saggezza greca che aveva trovato espressione tipica nei poeti gnomici e nei sette Savi, la quale aveva più volte additato nella via media, nel nulla di troppo, nella giusta misura, la suprema regola dell'agire morale: regola che è come una cifra paradigmatica del modo di

[12] *Eth. Nic.* B 6, 1106 a 26-1106 b 7.
[13] *Eth. Nic.* B 6, 1107 a 6-8.

sentire ellenico. E c'è, anche, l'acquisizione della lezione pitagorica, che additava nel limite (il *péras*) la perfezione, e soprattutto c'è una precisa eco del concetto di « giusta misura », che tanta importanza ha soprattutto nell'ultimo Platone.

Questa dottrina della virtù etica come « giusto mezzo » fra gli estremi è illustrata da un'ampia analisi delle principali virtù etiche (o meglio, di quelle che il Greco di allora considerava tali), naturalmente non dedotte secondo un preciso filo conduttore, ma empiricamente e quasi rapsodicamente elencate. La virtù del coraggio è il « giusto mezzo » fra gli eccessi della temerarietà e della viltà: il coraggio è dunque la giusta misura imposta al sentimento di paura che, se privo del controllo razionale, può degenerare sia, per difetto, in viltà, sia, per eccesso opposto, in audacia. La temperanza è il « giusto mezzo » fra gli eccessi della intemperanza o dissolutezza e l'insensibilità: la temperanza è dunque il giusto atteggiamento che la ragione ci fa assumere di fronte a determinati piaceri. La liberalità è il « giusto mezzo » fra l'avarizia e la prodigalità: la liberalità è dunque il giusto atteggiamento che la ragione ci fa assumere nei confronti dell'azione dello spender denaro. E così di seguito.

Fra tutte le virtù etiche, lo Stagirita non esita ad additare la giustizia come quella più importante (e all'analisi di essa egli dedica l'intero libro quinto). In primo senso, la giustizia è il rispetto della legge dello Stato; e poiché la legge dello Stato (dello Stato greco) copre tutta l'area della vita morale, la giustizia è, in questo senso, in qualche modo comprensiva di tutta quanta la virtù. « E per questo — commenta Aristotele anticipando in certo modo la celebre proposizione finale della *Critica della ragion pratica* di Kant — spesso la giustizia sembra essere la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né quella del mattino siano così ammirabili; e nel proverbio diciamo: nella giustizia è insieme compresa ogni virtù » [14]. Ma il significato specifico della giustizia, che è quello puntualmente analizzato da Aristotele, riguarda la ripartizione dei beni, dei vantaggi e dei guadagni. La giustizia, intesa in questo senso, consisterà, allora, nella giusta misura con cui si ripartiscono i benefici, i vantaggi e i guadagni, oppure i mali e gli svantaggi, ed è una *medietà* « perché essa è la caratteristica del giusto mezzo, mentre l'ingiustizia lo è degli estremi » [15].

In generale, le molte e fini analisi sui vari aspetti delle singole virtù etiche fatte da Aristotele rimangono, per lo più, su un piano puramente fenomenologico; anzi, si può dire che, spesso, le convinzioni morali della società cui apparteneva Aristotele prendono decisamente la mano al filosofo, come, ad esempio, nel caso della descrizione della magnanimità, che dovrebbe essere una specie di coronamento delle virtù, ma che, invece, risulta una pesante ipoteca che il gusto del tempo pone sulla dottrina aristotelica.

5. *Le virtù « dianoetiche »*.

Al di sopra delle virtù etiche, secondo Aristotele, ci sono altre virtù che, come già abbiamo accennato, sono le virtù della parte più elevata dell'anima, cioè dell'anima razionale, e che son quindi dette *virtù dianoetiche*, cioè virtù della ragione. E poiché due sono le parti o funzioni dell'anima razionale, l'una che conosce le cose contingenti e variabili, l'altra che conosce le cose necessarie e immutabili, allora vi saranno logicamente sia una perfezione o una virtù della prima funzione, sia una perfezione o una virtù della seconda funzione dell'anima razionale. Queste due parti dell'anima razionale sono,

[14] *Eth. Nic.* E 1, 1129 b 27-30.
[15] *Eth. Nic.* E 5, 1133 b 32-1134 a 1.

in sostanza, *la ragion pratica* e *la ragion teoretica*, e le rispettive « virtù » sono le forme perfette con cui si coglie la verità pratica e la verità teoretica.

La tipica virtù della ragion pratica è la « saggezza » (*phrónesis*), mentre la tipica virtù della ragion teoretica è la « sapienza » (*sophía*).

La « saggezza » consiste nel saper correttamente dirigere la vita dell'uomo, cioè nel saper deliberare intorno a ciò che è bene o male per l'uomo. Essa, dice Aristotele, è « una disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male per l'uomo » [16]. È da notare, al fine dell'esatta comprensione della dottrina aristotelica, che la *phrónesis* o saggezza aiuta a deliberare correttamente intorno ai veri scopi dell'uomo, nel senso che addita i mezzi idonei al raggiungimento dei veri fini; ci aiuta, cioè, ad individuare ed a conseguire quelle cose che conducono a quei fini, però essa non indica né determina i fini stessi. I veri fini e il vero scopo sono colti dalla virtù che indirizza il volere in modo corretto. Dice esattamente Aristotele: « [...] L'opera umana si compie attraverso la saggezza e la virtù etica: infatti la virtù rende retto lo scopo, mentre la saggezza rende retti i mezzi » [17].

È chiaro, quindi, che le virtù etiche e la virtù dianoetica della saggezza sono legate fra di loro a doppia mandata: infatti, dice Aristotele, « a) non è possibile essere virtuosi senza la saggezza, né b) essere saggi senza la virtù etica » [18].

L'altra virtù dianoetica, la più elevata, è, come si è detto, la sapienza (*sophía*). Essa è costituita sia dal coglimento intuitivo dei princìpi tramite l'intelletto, sia dalla conoscenza discorsiva delle conseguenze che derivano da quei princìpi. La sapienza è una virtù più alta della saggezza, per il motivo che,

[16] *Eth. Nic.* Z 5, 1140 b 4-6.
[17] *Eth. Nic.* Z 12, 1144 a 6-9.
[18] *Eth. Nic.* Z 13, 1144 b 31-33.

mentre la saggezza riguarda l'uomo, e quindi quanto c'è di mutabile nell'uomo, la sapienza riguarda ciò che è al di sopra dell'uomo: l'uomo è il migliore degli esseri viventi, tuttavia, dice Aristotele, « vi sono altre cose molto più divine, come, per restare alle più visibili, gli astri di cui si compone l'universo. Da ciò che si è detto è chiaro che la sapienza è insieme scienza e intelletto delle cose più eccelse per natura » [19].

6. *La perfetta felicità.*

Poiché, come si è visto all'inizio, la *felicità* è un'attività conforme a virtù, è ormai chiaro in che cosa essa consisterà. In primo luogo, essa consisterà nell'attività dell'intelletto conforme alla sua virtù: l'intelletto, infatti, è ciò che è più elevato in noi e l'attività dell'intelletto è attività perfetta, è autosufficiente, è attività che ha in sé il proprio fine, in quanto essa tende al conoscere per se stesso. Nell'attività della *contemplazione intellettiva* l'uomo raggiunge il vertice delle sue possibilità e attualizza quanto di più alto è in lui. Scrive Aristotele:

> [...] se l'attività dell'intelletto, essendo contemplativa, sembra eccellere per dignità e non mirare a nessun altro fine all'infuori di se stessa ed avere un proprio piacere perfetto (che accresce l'attività) ed essere autosufficiente, agevole, ininterrotta per quanto è possibile all'uomo e sembra che in tale attività si trovino tutte le qualità che si attribuiscono all'uomo beato: allora questa sarà la felicità perfetta dell'uomo, se avrà la durata intera della vita. Infatti in ciò che riguarda la felicità non può esservi nulla di incompiuto. Ma una tale vita sarà superiore alla natura dell'uomo; infatti non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, *bensì in quanto in lui v'è qualcosa di*

[19] *Eth. Nic.* Z 7, 1141 a 34-1141 b 2 (ci scostiamo dalla traduzione del Plebe).

divino; e di quanto esso eccelle sulla struttura composta dell'uomo, di tanto eccelle anche la sua attività su quella conforme alle altre virtù. Se dunque in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme ad esso sarà divina in confronto alla vita umana. Non bisogna però seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane, ed essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; se pur infatti essa è piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore [20].

Al secondo posto andrà invece collocata la vita conforme alle virtù etiche. Infatti queste riguardano la struttura composta dell'uomo, e, come tali, non possono che dare una felicità umana.

Per contro, la felicità della vita contemplativa porta in qualche modo al di là dell'umano: realizza, per così dire, una tangenza con la divinità, la cui vita può solo essere vita contemplativa. Scrive testualmente Aristotele:

[...] cosicché la attività del dio, che eccelle per beatitudine, sarà contemplativa. Quindi anche tra le attività umane quella che è più congenere a questa, sarà quella più capace di render felici. Prova di ciò è anche il fatto che gli altri esseri viventi non partecipano della felicità, perché sono completamente privi di questa attività. Invece *per gli dèi tutta la vita è beata, e per gli uomini lo è in quanto vi è in essi un'attività simile a quella; ma nessuno degli altri esseri viventi è felice, perché non partecipa per nulla della speculazione*. Per quanto dunque si estende la speculazione, di tanto si estende anche la felicità, e in quelli in cui si trova maggior speculazione v'è anche maggior felicità; e ciò accade non per caso, ma per via della speculazione: essa infatti ha valore di per se stessa. Così *la felicità è una specie di speculazione* [21].

[20] *Eth. Nic.* K 7, 1177 b 19-1178 a 2.
[21] *Eth. Nic.* K 8, 1178 b 21-32.

7. *Psicologia dell'atto morale.*

Socrate aveva ridotto le virtù a scienza e a conoscenza e aveva negato che l'uomo potesse volere e fare *volontariamente* il male. Platone aveva in larga parte condiviso questa concezione, e, per quanto avesse individuato nell'animo umano forze irrazionali, ossia l'anima concupiscibile e l'anima irascibile capaci di opporsi all'anima razionale, aveva pur sempre creduto che la virtù umana consistesse nel dominio della ragione e nel soggiogamento di quelle forze irrazionali alla ragione ad opera della forza della ragione stessa, sicché anche per lui la virtù restava, in ultima analisi, ragione. Aristotele tenta di superare questa interpretazione « intellettualistica » del fatto morale. Da buon realista qual era, egli si era ben accorto che altro è conoscere il bene, e altro è attuarlo e realizzarlo e farlo, per così dire, sostanza delle proprie azioni, e aveva cercato di determinare più da vicino quali fossero i complessi processi psichici che l'atto morale presuppone.

In primo luogo esso chiarisce che cosa si intenda per « azioni involontarie » e « azioni volontarie ». Involontarie sono quelle azioni che si compiono forzatamente, oppure per ignoranza delle circostanze; volontarie, per conseguenza, sono invece quelle azioni « in cui il principio risiede in chi agisce, se conosce le circostanze particolari in cui si svolge l'azione » [22].

Ma se, fino a questo punto, tutto appare logico, improvvisamente la prospettiva muta, giacché Aristotele fa rientrare fra le azioni volontarie altresì quelle dettate dall'impetuosità, dall'ira e dal desiderio, e quindi chiama volontarie anche le azioni dei bambini (e perfino quelle degli altri animali, in quanto hanno origine in essi e quindi dipendono da essi). È chiaro, dunque, che « volontarie », in questo

[22] *Eth. Nic.* Γ 1, 1111 a 22-24.

senso, sono le azioni semplicemente *spontanee*, che hanno la loro origine nei soggetti che le compiono, e non coincidono con quelle che noi moderni chiamiamo con lo stesso nome.

Ma lo Stagirita prosegue nella sua analisi mostrando come gli atti umani, oltre che « volontari » nel senso chiarito, siano determinati da una « scelta » (*proaíresis*), e precisa che questa sembra essere « cosa essenzialmente propria della virtù e più atta che non le azioni a giudicare i costumi »[23]. Infatti, la scelta non può essere del bambino o dell'animale, ma solamente dell'uomo che ragiona e riflette. La « scelta » implica infatti sempre ragionamento e riflessione e, precisamente, quel tipo di ragionamento e di riflessione che riguarda quelle cose e quelle azioni che dipendono da noi e che sono nell'ordine dei realizzabili. Questo tipo di ragionamento e di riflessione viene chiamato da Aristotele « deliberazione ». La differenza fra la « deliberazione » e la « scelta » sta in questo: la deliberazione stabilisce quali e quanti siano le varie azioni e i vari mezzi che bisogna mettere in atto per raggiungere certi fini; stabilisce, cioè, tutta la serie delle cose da realizzare per arrivare al fine, da quelle più remote fino a quelle prossime e immediate; la scelta agisce su quest'ultime e le scarta se irrealizzabili, le mette in atto se le trova realizzabili. Perciò scrive Aristotele: « L'oggetto della deliberazione e quello della scelta sono la stessa cosa, eccetto il fatto che ciò che si sceglie è già stato determinato. Infatti oggetto della scelta è ciò che è già stato giudicato con la deliberazione. Ciascuno infatti cessa dal ricercare come dovrà agire, quando avrà ricondotto a se stesso il principio dell'azione e l'abbia

[23] *Eth. Nic.* Γ 2, 1111 b 5 sg. (Ci scostiamo dal Plebe nella interpretazione del termine προαίρεσις che, a nostro avviso, non è opportuno rendere con *proponimento*, ma è meglio rendere con *scelta*, vocabolo molto più chiaro e più rispondente all'originale greco.)

ricondotto a quella parte di lui che comanda: essa infatti è quella che decide »[24].

Qui si è creduto, da parte di molti studiosi, di rinvenire quella che noi chiamiamo « volontà », in quanto la scelta è un appetire o un desiderare *deliberato*, e quindi non è né solo desiderio o appetito, né solo ragione. Purtroppo, non appena si cerchi di approfondire meglio la posizione aristotelica, essa si rivela estremamente ambigua e sfuggente. Intanto, lo Stagirita nega espressamente che la « scelta » possa identificarsi con la « volontà » (*boúlesis*), perché la volontà riguarda solo i fini, mentre la scelta (così come la deliberazione) riguarda i mezzi. E allora, se è vero che la scelta è ciò che ci rende autori delle nostre azioni, ossia responsabili, non è tuttavia ciò che ci rende veramente buoni, giacché tali possono essere solamente i fini che noi ci proponiamo, mentre la scelta (così come la deliberazione) riguarda solo i mezzi. Allora il principio primo da cui dipende la nostra moralità sta piuttosto nella volizione del fine.

Che cos'è questa volizione del fine? Delle due l'una: *a*) o è tendenza infallibile al bene, a ciò che veramente è bene, *b*) oppure è tendenza a ciò che ci appare bene. *a*) Nel primo caso, è evidente che la scelta non retta non sarà volontaria, ma sarà, come diceva Socrate, una forma di ignoranza, un errore o uno sbaglio. *b*) Nel secondo caso, bisognerebbe concludere che « ciò che è voluto non è voluto per natura, ma a seconda che a ciascuno pare; e poiché a uno pare una cosa, a uno un'altra, se così fosse, ciò che è voluto sarebbe insieme cose contrarie »[25]: il che significherebbe che nessuno potrebbe più essere chiamato buono o cattivo, o, che fa lo stesso, che sarebbero buoni tutti, appunto perché tutti fa-

[24] *Eth. Nic.* Γ 3, 1113 a 2-7 (ci siamo in parte scostati dalla traduzione del Plebe).

[25] *Eth. Nic.* Γ 4, 1113 a 20 sg.

rebbero ciò che loro *appare bene*. Dal dilemma Aristotele crede di poter uscire nel modo che segue:

[...] bisogna allora dire che assolutamente e secondo verità l'oggetto della volontà è il bene, però a ciascuno di noi oggetto della volontà è ciò che sembra bene: per chi è virtuoso ciò che è veramente bene, per chi è vizioso quello che capita; come anche per i corpi, a quelli che sono ben disposti son sane le cose che sono veramente tali, a quelli malati invece lo sono le altre cose: e altrettanto è delle cose amare, di quelle dolci, di quelle calde, di quelle pesanti e così via. Chi è virtuoso, infatti, giudica rettamente ogni cosa ed in ciascuna gli appare il vero. In realtà le cose adatte a ciascuna disposizione sono belle e piacevoli, e forse l'uomo virtuoso differisce dagli altri soprattutto perché vede la verità in tutte le cose, essendo egli il canone e la misura di esse. Nella maggioranza degli uomini, invece, sembra sorgere l'inganno attraverso il piacere, che sembra bene, pur non essendolo. Perciò essi scelgono come bene ciò che è piacevole, e sfuggono come male ciò che è doloroso [26].

Ma, se così è, ci muoviamo in un circolo: per diventare e essere buono debbo volere i fini buoni, ma questi li riconosco *solo se sono buono*. La verità è che Aristotele ha capito benissimo che noi siamo responsabili delle nostre azioni, causa dei nostri stessi abiti morali, causa del modo stesso in cui moralmente ci appaiono le cose, ma non ha saputo dire perché è così e che cosa in noi sta alla radice di tutto questo. Non ha, cioè, saputo correttamente determinare la vera natura della volontà e del libero arbitrio; e così si spiega come, pur rimproverando Socrate, ricada talora su posizioni socratiche, affermando, per esempio, che l'incontinente sbaglia perché, al momento in cui commette l'azione incontinente, non ha perfetta conoscenza, e affermando che la conoscenza è determinante rispetto all'agire morale. E spiega anche come Aristotele arrivi addirittura a dire che, una volta diventati viziosi, non si può più non essere tali, anche se era possibile, in un primo tempo, non diventarlo [27].

Tuttavia è giusto riconoscere che, se anche senza adeguato successo, Aristotele ha meglio di tutti i predecessori intravisto che c'è in noi qualcosa da cui dipende l'essere buoni o cattivi, che non è mero desiderio irrazionale, ma non è nemmeno ragione pura; ma, poi, questo qualcosa gli è sfuggito di mano e non è riuscito a determinarlo. Del resto, dobbiamo obiettivamente riconoscere che non vi riuscirà nessun Greco e che l'uomo occidentale capirà che cosa siano la volontà e il libero arbitrio solo attraverso il Cristianesimo.

VI. LA DOTTRINA DELLO STATO (ANALISI DELLA « POLITICA »)

1. *Concetto di Stato.*

Abbiamo sopra visto che, secondo lo Stagirita, per quanto il bene singolo dell'individuo e il bene dello Stato siano della medesima natura (per il motivo che consistono, in ambedue i casi, nella virtù), tuttavia il bene dello Stato è più importante, più bello, più perfetto e più divino. La ragione di questo va ricercata nella natura stessa dell'uomo, la quale dimostra con chiarezza che egli non è assolutamente capace di vivere isolatamente, e che ha bisogno, proprio per essere se medesimo, di avere rapporti con i suoi simili in ogni momento della sua esistenza.

In primo luogo, la natura ha distinto gli uomini in maschi e femmine, che si uniscono a formare la prima comunità, vale a dire la famiglia, per la procreazione e per il soddisfacimento dei bisogni

[26] *Eth. Nic.* Γ 4, 1113 a 23-111 b 2.

[27] Cfr. *Eth. Nic.* Γ 5, *passim*.

elementari (nel nucleo familiare rientrerebbe, per Aristotele, anche lo schiavo che, come vedremo, sarebbe tale per natura).

Ma, poiché le famiglie non bastano ciascuna a se medesima, è sorto il villaggio, che è una più ampia comunità, intesa a garantire in modo organico e sistematico i bisogni della vita.

Ma se famiglia e villaggio sono sufficienti a soddisfare i bisogni della vita in generale, non bastano ancora a garantire le condizioni della vita perfetta, cioè della vita morale. Questa forma di vita, che ben possiamo chiamare spirituale, può essere garantita solo dalle leggi, dalle magistrature e, in genere, dalla complessa organizzazione di uno Stato. È nello Stato che l'individuo, sollecitato dalle leggi e dalle istituzioni politiche, è portato ad uscire dal suo egoismo, e a vivere non secondo ciò che è *soggettivamente buono*, bensì secondo ciò che è veramente e *oggettivamente buono*. Così lo Stato, che è ultimo cronologicamente, è invece primo ontologicamente, perché si configura come il « tutto » di cui la famiglia e il villaggio sono le « parti », e, dal punto di vista ontologico, il tutto precede le parti, perché è solo il tutto che dà senso alle parti. Così solo lo Stato dà senso alle altre comunità e solo esso è autosufficiente. Perciò dice Aristotele: « chi non può entrare a far parte di una comunità, chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma o è una belva o un dio » [1].

2. *Il cittadino.*

Dapprima Aristotele esamina la famiglia e i problemi dell'amministrazione familiare. E qui, davvero, il filosofo si lascia pesantemente condizionare dalle

[1] *Pol.* A 2, 1253 a 27-30. La traduzione dei passi che riportiamo è di C. A. Viano, *Politica e Costituzione d'Atene di Aristotele*, Utet, Torino 1955.

strutture socio-politico-culturali dei suoi tempi, al punto da andare contro i suoi stessi princìpi metafisici. Egli ribadisce il pregiudizio greco secondo cui la donna è « per natura » inferiore all'uomo, perché ha meno « ragione » dell'uomo. E, per conseguenza, ribadisce anche il pregiudizio secondo cui vi sono uomini schiavi « per natura »: sarebbero, costoro, quegli uomini in cui l'istinto e la sensibilità predominano sulla ragione (gli schiavi per Aristotele sarebbero necessari, così come gli animali domestici: essi sarebbero indispensabili per i servizi relativi ai bisogni del corpo, di cui l'uomo « libero » non deve occuparsi) [2]. E poiché, sempre condizionato dal pregiudizio ellenico, Aristotele ritiene che nel Barbaro, a differenza che nel Greco, predominino l'istinto e la sensibilità sulla ragione. sarebbe « giusto » e « naturale » che i Barbari fossero sottomessi ai Greci, e, se catturati in guerra, diventassero schiavi dei Greci.

Assai più ragionevole, sia pure nei limiti delle condizioni economiche del suo tempo, sono le osservazioni di Aristotele circa l'amministrazione della famiglia e l'acquisto delle ricchezze. La sana economia deve procacciare il necessario per vivere e quindi deve esercitare solo attività naturali (caccia, pastorizia e agricoltura) o il baratto, con esclusione dei commerci in danaro, e delle attività fondate sul danaro, le quali hanno come scopo l'incremento indiscriminato delle ricchezze. Un'economia che si basasse su queste ultime attività, infatti, perderebbe di mira il vero scopo del vivere, giungendo fatalmente a spendere la vita per produrre beni materiali, invece che usare i beni materiali per la vita. La vita, allora diventerebbe mezzo e non più fine [3].

Dall'esame della famiglia Aristotele (dopo serrate critiche al comunismo platonico) [4] passa a quello

[2] Cfr. *Pol.* A 5.
[3] Cfr. *Pol.* A 7 sgg.
[4] Cfr. *Pol.* B.

dello Stato, senza approfondire le questioni relative al villaggio (che, come abbiamo visto, era il secondo degli elementi costitutivi di esso). E, anzi, come molti hanno notato, presenta la questione secondo una diversa angolatura. Siccome lo Stato è fatto di cittadini, si tratta di stabilire *chi sia il cittadino*.

Per essere « cittadino » di una Città, non basta abitare nel territorio della Città, né godere del diritto di intendere un'azione giudiziaria e neppure basta essere discendenti di cittadini. Per essere « cittadino » occorre « la partecipazione ai tribunali o alle magistrature », occorre, cioè *prendere parte dell'amministrazione della giustizia e far parte dell'assemblea che legifera e governa la Città*[5].

In questa definizione più che mai si riflette la peculiare caratteristica della *polis* greca, dove il cittadino si sentiva tale solo se partecipava direttamente al governo della cosa pubblica, in tutti i suoi momenti (far leggi, farle applicare, amministrare giustizia). Per conseguenza, né il colono né il membro di una città conquistata potevano essere considerati né sentirsi « cittadini » nel senso veduto. Ma neppure gli operai potevano essere ritenuti veri cittadini, anche se erano uomini liberi (cioè anche se non erano meteci, né stranieri, né schiavi), perché costoro non avevano a loro disposizione *il tempo che occorre per esercitare quelle funzioni che agli occhi di Aristotele sono essenziali.* E così i « cittadini » di una Città sono molto limitati di numero, mentre tutti gli altri uomini della Città stessa finiscono per essere, in qualche modo, mezzi che servono per soddisfare ai bisogni dei primi. Gli operai si differenziano dagli schiavi perché, mentre questi servono ai bisogni di una sola persona, essi servono ai bisogni pubblici: ma per questo non cessano affatto di essere mezzi[6].

[5] Cfr. *Pol.* Γ 1.
[6] Cfr. *Pol.* Γ 5.

E così doveva accadere che, mentre Aristotele affermava che « non sono da considerare cittadini tutti quelli senza i quali non sussisterebbe la città »[7], la storia, ha dimostrato essere vero il contrario: ma lo ha dimostrato solo compiendo una serie di rivoluzioni, e fatica tuttora a tradurre in atto questa verità, che pure, a livello teorico, ha definitivamente acquisito.

3. *Lo Stato e le sue possibili forme.*

Lo Stato, la cui natura e la cui finalità abbiamo già sopra stabilito, può attuarsi secondo differenti forme, ossia secondo differenti « costituzioni ». Ecco come Aristotele definisce la costituzione: « La costituzione è la struttura che dà ordine alla Città, stabilendo il funzionamento di tutte le cariche e soprattutto dell'autorità sovrana »[8]. Ora, è chiaro che, dal momento che questa autorità sovrana può realizzarsi in differenti forme, le costituzioni saranno fondamentalmente, tante quante sono queste forme. E il potere sovrano può essere esercitato: 1) o da *un solo uomo*, 2) oppure da *pochi uomini*, 3) oppure dalla *maggior parte degli uomini*. Ma non basta. Ciascuna di queste tre forme di governo può essere esercitata sia in modo *corretto* sia in modo *scorretto*, e precisamente: « Quando uno solo, pochi o i più esercitano il potere in vista dell'*interesse comune*, allora si hanno necessariamente le costituzioni rette mentre quando l'uno, o i pochi o i più esercitano il potere nel loro *privato interesse*, allora si hanno le deviazioni[9].

Si hanno così tre forme di costituzioni rette: 1) *monarchia*, 2) *aristocrazia* e 3) *politía*, alle quali

[7] *Pol.* Γ 5, 1278 a 2 sg.
[8] *Pol.* Γ 6, 1078 b 8-10.
[9] *Pol.* Γ 7, 1079 a 27-31.

corrispondono altrettante forme di costituzione degenerate: 1) *tirannide*, 2) *oligarchia* e 3) *democrazia*. (Il lettore moderno deve tener presente, per ben orientarsi, che lo Stagirita intende con il nome di « democrazia » un governo che, trascurando il bene di tutti, mira a favorire gli interessi dei più poveri in modo indebito, e quindi dà al termine l'accezione negativa che noi renderemmo piuttosto con il termine « demagogia »: infatti Aristotele precisa che l'errore in cui cade la « democrazia » è quello di ritenere che, poiché tutti sono uguali nella libertà, tutti possano e debbano essere uguali anche in tutto il resto.)

Qual è la migliore di queste tre costituzioni?

La risposta di Aristotele è polivoca. Innanzitutto, va detto che tutte e tre le forme di governo, quando sono rette, sono naturali e quindi buone, appunto perché il bene dello Stato consiste nel mirare al bene comune. È però evidente che, se in una città esistesse un uomo che su tutti eccellesse, a lui spetterebbe il potere monarchico; e, se esistesse un gruppo di individui eccellenti per virtù, si imporrebbe un governo aristocratico. Dunque la monarchia sarebbe, in teoria, la migliore forma di governo, qualora ci fosse in una Città un uomo eccezionale; e l'aristocrazia lo sarebbe, a sua volta, qualora ci fosse un gruppo di uomini eccezionali. Ma poiché tali condizioni nella realtà non si verificano, Aristotele, con il suo forte senso realistico, indica sostanzialmente la *politía* come la forma di governo più conveniente per le Città greche del suo tempo, in cui non esistevano uno o pochi uomini eccezionali, ma molti uomini, che, pur non eccellendo nella virtù politica, erano capaci a turno di comandare e di essere comandati secondo la legge. La *politía* è praticamente *una via di mezzo fra l'oligarchia e la democrazia* o, come gli studiosi hanno ben notato, una democrazia temperata con l'oligarchia: infatti chi governa è una moltitudine (come nella democrazia) e

non una minoranza (come nell'oligarchia), ma non si tratta di una moltitudine povera (diversamente dalla democrazia), bensì di una moltitudine agiata quanto basta per poter servire nell'esercito e anche che eccelle nella capacità e nella virtù guerriera. Come si vede, la *politía* contempera i pregi e toglie i difetti delle due forme degeneri e quindi, nello schema generale tracciato dallo Stagirita, risulta in posizione alquanto anomala, perché viene a trovarsi su un piano diverso sia rispetto alle prime due costituzioni perfette, sia rispetto alle tre imperfette. La *politía*, dunque, come gli studiosi hanno ben notato, è la costituzione che valorizza « la classe media », che, appunto in quanto « media », offre la maggiore garanzia di stabilità. Ecco le esplicite affermazioni di Aristotele:

Una città vuol essere costituita, per quanto le è possibile, da cittadini uguali e simili tra loro e ciò accade soprattutto con cittadini che appartengono alle classi medie: perciò la città meglio governata sarà quella in cui si realizzano quelle condizioni da cui per natura deriva la possibilità della comunità cittadini. Del resto proprio la classe che fonda queste possibilità, cioè la *classe media*, è quella la cui esistenza è garantita nella città. Infatti quelli che appartengono ad essa, in quanto non sono poveri, non desiderano la condizione degli altri, né gli altri desiderano la loro, come avviene per i ricchi la cui posizione è invidiata dai poveri. Perciò, quelli, non tramando contro gli altri e non essendo oggetto di trame, passano la loro vita senza pericoli, tanto che Focilide giustamente invocava: 'Molte cose sono ottime per la loro medietà ed in essa io vorrei essere nella città'. È chiaro, dunque, che la miglior comunità politica è quella che si fonda sulla classe media e che le città che sono in queste condizioni possono essere governate, quelle — dico — in cui la classe media è più numerosa e più potente delle due estreme, o almeno di una di esse [10].

[10] *Pol.* Δ 11, 1295 b e 5-34.

Anche nella politica, dunque, il concetto di « medietà », così come nell'etica, gioca un ruolo fondamentale.

4. *Lo Stato ideale.*

Delle analisi che Aristotele ci offre nei libri quarto, quinto e sesto della *Politica* (dedicati all'esame dei vari generi e specie di costituzioni, delle varie forme di rivoluzione, delle cause che le determinano e dei modi con cui è possibile prevenirle), in questa sede non è possibile parlare, dato il loro carattere particolareggiato e addirittura tecnico. Lo Stagirita ci offre in esse la prova di una conoscenza storica straordinaria, di una finezza di comprensione e di una sagacia nell'intendere i fatti e gli avvenimenti politici veramente notevoli.

Maggior interesse, per quanto concerne la problematica propriamente filosofica, presentano, invece, gli ultimi due libri dedicati alla illustrazione dello *Stato ideale*. E poiché, come si è visto, la concezione dello Stato per Aristotele è una concezione fondamentalmente morale, non è da meravigliarsi se egli polarizza il suo discorso più sui problemi morali ed educativi, che non sugli aspetti tecnici relativi alle istituzioni e alle magistrature. Si è visto nell'etica che i beni sono di tre generi differenti: beni esteriori, beni corporei e beni spirituali dell'anima. E si è anche visto in che senso i primi due siano da considerare semplici mezzi per la realizzazione dei terzi. E questo vale — dice Aristotele — sia per l'individuo sia per lo Stato. Anche lo Stato deve ricercare i primi due tipi di beni in modo limitato ed *esclusivamente in funzione dei beni spirituali, perché solo in essi consiste la felicità.*

Ecco quali sono le condizioni ideali che dovrebbero dar luogo allo Stato felice [11].

[11] Cfr. *Pol.* H 4 sgg.

a) Per quanto concerne la popolazione, che è la prima condizione dell'attività politica, essa dovrà essere né troppo esigua né troppo numerosa, ma in giusta misura. Infatti una Città che abbia troppo pochi cittadini non potrà essere autosufficiente, mentre la Città deve poter bastare a se medesima. Invece, quella che ha troppi cittadini sarà difficilmente governabile. Nessuno potrà essere generale di un numero troppo ingente di cittadini. Nessuno potrà essere araldo di una Città troppo numerosa, se non ha la voce di uno Stentore. I cittadini non si potranno conoscere l'un l'altro, e, quindi, non potranno distribuire con cognizione di cause le varie mansioni. Insomma, Aristotele vuole una città che sia *a misura dell'uomo.*

b) Anche il territorio dovrà presentare caratteristiche analoghe. Esso dovrà essere grande quanto basta per fornire ciò che occorre alla vita, senza produrre il superfluo. Dovrà essere abbracciabile a vista d'occhio. Dovrà essere difficilmente attaccabile e facilmente difendibile, in posizione favorevole sia rispetto al retroterra sia rispetto al mare.

c) Le qualità ideali del cittadino sono — a parere di Aristotele — esattamente quelle che presentano i Greci: queste sono come una *via di mezzo* e come una *sintesi* delle qualità dei popoli nordici e dei popoli orientali. (Inutile dire che in questo giudizio lo Stagirita è vittima di quegli stessi presupposti che gli hanno fatto credere che i « barbari » fossero schiavi « per natura ».)

d) Aristotele esamina quindi quali siano le funzioni essenziali della Città e quale la loro ideale distribuzione. Per sussistere, una Città deve avere: 1) coltivatori della terra che forniscano cibo, 2) artigiani che forniscano strumenti e manufatti, 3) guerrieri che la difendano dai ribelli e dai nemici, 4) commercianti che producano la ricchezza, 5) uomini che stabiliscano che cosa sia utile alla comunità e quali

siano i diritti reciproci dei cittadini, 6) sacerdoti che si occupino del culto.

Orbene, la buona Città impedirà che tutti i cittadini esercitino tutte queste funzioni. Intanto, nella Città ideale non si praticherà una forma di vita particolare, quale è quella di coloro che praticano l'agricoltura né quale è quella che pratica l'operaio o il commerciante: questi sono modelli di vita ignobili e contrari alla virtù e comunque tali da impedire l'esercizio della virtù, perché non lasciano sufficiente disponibilità e tempo libero. I contadini saranno pertanto schiavi e così anche gli operai e i commercianti non faranno parte dei « cittadini ». I veri cittadini si occuperanno dunque della *guerra*, del *governo* e del *culto*. Di per sé, in quanto queste funzioni richiedono virtù diverse (il guerriero deve avere la forza, il giudice e il legislatore l'assennatezza), bisognerebbe distribuirle a persone diverse; ma questo ben difficilmente sarebbe tollerato dai guerrieri, che, avendo la forza militare, vorrebbero in ogni caso anche il potere politico. La soluzione che Aristotele propone è la seguente. Le stesse persone eserciteranno queste mansioni *in tempi diversi*: « [...] natura vuole che i giovani abbiano la forza ed i vecchi l'assennatezza, sicché è utile e giusto dividere i poteri politici tenendo conto di questo fatto »[12]. Così i cittadini saranno *prima* guerrieri, *poi* consiglieri, *infine* sacerdoti. Tutti costoro saranno benestanti; e poiché sono i contadini, gli operai e i mercanti a provvedere a ciò che occorre alle necessità materiali, quelli avranno tutto il tempo necessario all'esercizio della virtù e alla piena attuazione della vita felice. In tal modo il « vivere bene » e la felicità saranno concessi solo al ristretto numero dei « cittadini »: tutti gli altri uomini, che pure vivono nella Città e operano in essa, saranno ridotti a semplici « condizioni necessarie » per la vita felice degli altri

[12] *Pol.* H 9, 1329 a 14-17.

e saranno condannati a una vita infraumana. Ci troviamo di fronte al solito condizionamento storico-sociale, che così pesantemente limita il pensiero aristotelico su questo argomento e lo colloca in una dimensione da noi ormai lontanissima, giacché, in sostanza, il Filosofo ritiene necessario che molti uomini vivano una vita infraumana o non perfettamente umana affinché altri uomini vivano la piena e perfetta vita umana, e che tutto ciò sia « naturale ».

e) Ma resta ancora un punto essenziale. La felicità della Città dipende dalla virtù, ma la virtù vive in ciascun cittadino, e perciò la Città può diventare ed essere felice nella misura in cui diventi e sia virtuoso ciascun cittadino. E come diventa virtuoso e buono ciascun uomo? In primo luogo, deve avere una certa disposizione naturale, poi su questa agiscono le abitudini e i costumi, quindi i ragionamenti e i discorsi. Ora, l'educazione agisce appunto sull'abitudine e sui ragionamenti, ed è pertanto un fattore di enorme importanza nello Stato.

I cittadini dovranno essere educati in modo fondamentalmente eguale, affinché possano essere capaci, a turno, di ubbidire e di comandare, dato che, a turno, dovranno appunto ubbidire (quando son giovani), e poi comandare (una volta divenuti uomini maturi). Ma, in particolare, poiché è identica la virtù del *cittadino buono* e dell'*uomo buono*, l'educazione dovrà sostanzialmente aver di mira la formazione di uomini buoni, cioè *dovrà far in modo che si realizzi l'ideale stabilito dall'etica, cioè che il corpo viva in funzione dell'anima, e le parti inferiori dell'anima in funzione di quelle superiori, e in particolare che si realizzi l'ideale della pura contemplazione.* Scrive espressamente il Filosofo:

Introducendo nelle azioni una distinzione analoga a quella fatta per le parti dell'anima potremo dire che sono preferibili quelle che derivano dalla parte migliore dell'anima, almeno per chi sappia paragonare tutte o almeno

due delle parti dell'anima, perché tutti troveranno migliore ciò che tende al fine più alto. Ed ogni genere di vita può ancora essere diviso in due a seconda che tenda verso le occupazioni e il lavoro o verso la libertà da ogni impegno, verso la guerra o verso la pace, corrispondentemente a queste distinzioni, le azioni sono necessarie e utili o belle. Nello scegliere questi ideali di vita bisogna seguire le stesse preferenze che valgono per le parti dell'anima e per le azioni che da esse traggono origine, cioè *bisogna scegliere la guerra avendo come scopo la pace, il lavoro ponendo come scopo la liberazione da esso, le cose necessarie ed utili per poter raggiungere quelle belle.* Il legislatore deve tener presenti tutti questi elementi che abbiamo or ora analizzato, le parti dell'anima e le azioni che le caratterizzano, mirando sempre a quelle migliori e tali che possano fungere da fini e che non siano soltanto mezzi. Questo criterio deve guidare il legislatore nel suo atteggiamento di fronte alle varie concezioni della vita e ai vari tipi di azione: *si deve sì poter attendere al lavoro, condurre la guerra, fare le cose necessarie ed utili, ma ancor più si deve poter praticare il libero riposo, vivere in pace e fare le cose belle*[13] [ossia contemplare].

Lo Stato, e non i privati, dovrà impartire l'educazione che, naturalmente, inizierà dal corpo, che si sviluppa anteriormente alla ragione, procederà con l'educazione degli impulsi, degli istinti e degli appetiti, e, infine, si concluderà con l'educazione dell'anima razionale. La tradizionale educazione ginnico-musicale greca viene sussunta nello Stato aristotelico e con la descrizione di essa termina la *Politica*.

È appena il caso di ribadire che tutte le classi inferiori risultavano escluse dall'educazione: un'educazione tecnico-professionale per Aristotele è un nonsenso, perché educherebbe non tanto a beneficio dell'*uomo*, bensì delle *cose* che servono agli uomini, mentre la vera educazione è educazione ad essere veramente e pienamente uomo. Istanza bellissima, questa, e che avrebbe molto da dire, oggi, se non

[13] *Pol.* H 14, 1333 a 26-1333 b 3.

pretendesse che, affinché alcuni possano diventare ed essere perfettamente uomini, altri debbano restare inchiodati al destino di rimanere solo a metà uomini.

Anche nella politica, in conclusione, è la metempirica concezione dell'anima e dei valori dell'anima, la linea di forza secondo cui si svolge tutto il discorso aristotelico. Anche qui Aristotele è molto più vicino a Platone di quanto non si creda comunemente: sono certi aspetti aberranti della *Repubblica* platonica che lo Stagirita critica e respinge, non il suo ideale di fondo.

VII. LA FILOSOFIA DELL'ARTE (ANALISI DELLA « POETICA »)

1. *Concetto di scienze produttive.*

Abbiamo visto che il terzo genere di scienze è dato dalle « scienze poietiche » o « scienze produttive ».

Queste scienze, come dice il loro nome, insegnano a fare e a produrre cose, oggetti, strumenti, secondo regole e conoscenze precise.

Come è ovvio, si tratta delle varie arti o, come noi ancora diciamo con termine greco, delle « tecniche ». Il Greco, tuttavia, nel formulare il concetto di arte, puntava, più di quanto noi facciamo, sul *momento conoscitivo* che esso implica, sottolineando in maniera speciale la contrapposizione fra arte ed esperienza: questa implica, infatti, un ripetersi prevalentemente meccanico, e non va oltre la conoscenza del *che*, cioè del *dato di fatto*, laddove l'arte va oltre il puro dato tocca la conoscenza del *perché* o si avvicina ad esso, e, come tale, essa costituisce una forma di conoscenza. È pertanto chiara la ragione della inclusione delle arti nel quadro generale del sapere, ed è anche chiara la ragione della collocazione gerarchica di esse al terzo ed ultimo grado, in quanto esse

sono sì un sapere, ma un sapere che non è né fine a se stesso e nemmeno un sapere volto a beneficio dell'agire morale (come il sapere pratico), bensì volto a beneficio dell'oggetto prodotto.

Le scienze poietiche, nel loro complesso, non interessano, se non indirettamente, la ricerca filosofica. Fanno eccezione le arti belle, che si distinguono dal complesso delle altre arti sia nella loro struttura, sia nella loro finalità.

Dice Aristotele: « Alcune cose che la natura non sa fare l'arte le *fa*; altre invece le *imita* »[1].

Vi sono, pertanto, arti che completano e integrano in qualche modo la natura, e hanno dunque come fine la mera utilità pragmatica, e arti, invece, che « imitano » la natura medesima, riproducendone o ricreandone alcuni aspetti con materiale plasmabile, con colori, suoni o parole, e i cui fini *non coincidono con i fini della mera utilità pragmatica*. Sono, queste, le cosidette « arti belle », che Aristotele prende in esame nella *Poetica*. Per la verità, lo Stagirita si limita alla trattazione della sola poesia, e, anzi, della sola poesia tragica e, subordinatamente, della poesia epica (in una parte dell'opera, andata perduta, egli doveva trattare anche della commedia). Ma alcune cose che egli dice valgono per tutte le arti belle in generale, o, quanto meno, possono essere estese anche alle altre arti belle. Due sono i concetti su cui va concentrata l'attenzione per poter comprendere quale sia, secondo Aristotele, la natura del fatto artistico: *a*) il concetto di « mimesi » e *b*) quello di « catarsi ».

2. *La mimesi poetica.*

Incominciamo dall'illustrazione della mimesi. Platone aveva fortemente biasimato l'arte, appunto per-

[1] *Phys.* B 8, 199 a 15-17.

ché è mimesi, cioè imitazione di cose fenomeniche, le quali (come sappiamo) sono, a loro volta, imitazione degli eterni paradigmi delle Idee, sì che l'arte diventa copia di copia, parvenza di una parvenza, che estenua il vero fino a farlo scomparire. Aristotele si oppone nettamente a questo modo di concepire l'arte, e interpreta la mimesi artistica secondo opposta prospettiva, sì da fare di essa una attività che, lungi dal riprodurre passivamente la parvenza delle cose, quasi *ricrea le cose secondo una nuova dimensione.*

Leggiamo il testo basilare al riguardo:

risulta chiaro [...] che ufficio del poeta non è di descriver cose realmente accadute, bensì quali possono in date condizioni accadere: cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verisimiglianza o della necessità. Infatti lo storico ed il poeta non differiscono perché l'uno scrive in versi e l'altro in prosa; la storia di Erodoto, per esempio, potrebbe benissimo esser messa in versi, e anche in versi non sarebbe meno storia di quel che sia senza versi: la vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare. Dell'universale possiamo dare un'idea in questo modo; a un individuo di tale o tale natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi di verisimiglianza o della necessità; e a ciò appunto mira la poesia, sebbene ai suoi personaggi dia nomi propri. Il particolare si ha quando si dice, per esempio, che cosa fece Alcibiade o che cosa gli capitò[2].

Il passo è per molti aspetti illuminante.

a) In primo luogo, Aristotele capisce benissimo che la poesia non è poesia perché usa versi (uno

[2] *Poet.* 9, 1451 a 36-1451 b 11. Tutti i passi della *Poetica* che riportiamo sono tratti dalla traduzione di M. Valgimigli; cfr. sotto, nota 8.

storico potrebbe usare versi e non fare poesia). E, in generale, si può ben dire che non sono i mezzi usati dall'arte, i quali fanno sì che l'arte sia arte.

b) In secondo luogo, Aristotele individua altrettanto bene che la poesia (e l'arte in genere) non dipende nemmeno dal suo oggetto, o meglio dal contenuto di *verità* del suo oggetto. Non è la *verità storica* delle persone, dei fatti e delle circostanze che essa rappresenta che le danno valore di arte. L'arte può bensì narrare anche cose effettivamente accadute, ma diviene arte solo se a queste cose essa *aggiunge un certo quid* che manca alla narrazione puramente storica (si ricordi che lo Stagirita intende la narrazione storica prevalentemente come cronaca, come descrizione di persone e di fatti solo cronologicamente legati). Se le *Storie* di Erodoto fossero messe in versi, con questo non si genererebbe poesia: tuttavia, cose effettivamente accadute e narrate da Erodoto potrebbero diventar poesia. Come? Ci risponde Aristotele: « Se poi capiti a un poeta di poetare su fatti realmente accaduti, costui non sarà meno poeta per questo: perocché anche tra i fatti realmente accaduti niente impedisce ve ne siano alcuni di tale natura da poter essere concepiti non come accaduti realmente, ma quali sarebbe stato possibile e verisimile che accadessero; ed è appunto sotto questo aspetto della loro possibilità e verisimiglianza che colui che li prende a trattare non è il loro storico ma il loro poeta » [3].

c) Risulta così chiaro, in terzo luogo, che l'arte ha una superiorità sulla storia *per il diverso modo con cui essa tratta i fatti.* In effetti mentre la storia resta agganciata interamente al particolare, e lo considera proprio in quanto particolare, l'arte, quando anche tocca gli stessi fatti che tocca la storia, li trasfigura, per così dire, in virtù del suo modo di trattarli e di vederli « sotto l'aspetto della possibilità e

[3] *Poet.* 9, 1451 b 29-33.

della verosimiglianza », e così li fa assurgere ad un più ampio significato, e in certo senso *universalizza questo oggetto.* Aristotele usa proprio il termine tecnico « universale » (τὰ καθόλου) [4]. Ma che tipi di « universali » possono mai essere questi dell'arte, questi tipi di universali che (come abbiamo letto nel passo da cui siamo partiti) non disdegnano nomi propri?

d) Evidentemente, non abbiamo qui a che fare con degli universali logici, del tipo di quelli di cui tratta la filosofia teoretica, e in particolare la logica. Infatti, se l'arte non deve riprodurre verità empiriche, non deve riprodurre neppure verità ideali di tipo astratto, verità logiche, appunto. L'arte non solo può e deve sganciarsi dalla realtà e presentare fatti e personaggi non come sono, ma come potrebbero e dovrebbero essere, ma, dice espressamente Aristotele, può anche introdurre l'irrazionale e l'impossibile, e può perfino dire menzogne e far conveniente uso di paralogismi (cioè di ragionamenti fallaci); e può far questo a patto che renda l'impossibile e l'irrazionale *verosimili* [5]. Lo Stagirita arriva perfino a dire questo: « [...] L'impossibile verisimile è da preferire al possibile non credibile » [6]; e ancora « Riguardo alle esigenze della poesia, bisogna tener presente che una cosa impossibile ma credibile è sempre da preferire a una cosa incredibile, anche se possibile » [7]. Naturalmente, così stando le cose, l'arte potrà benissimo rappresentare gli Dei in modo fallace, perché così se li figura il volgo, e come credenza del volgo fanno parte della vita.

e) L'universalità della rappresentazione dell'arte nasce dalla sua capacità di riprodurre gli eventi « secondo la legge della verosimiglianza e della neces-

[4] *Poet.* 9, 1451 b 7.
[5] Cfr. *Poet.* 24, 1460 a 13 sgg.
[6] *Poet.* 24, 1460 a 26 sg.
[7] *Poet.* 25, 1461 b 11 sg.

sità », cioè da quella sua capacità di ridare gli eventi in maniera tale che essi risultino legati e connessi in modo perfettamente unitario, quasi come in un organismo in cui ogni parte ha un suo senso in funzione del tutto di cui è parte.

Il Valgimigli con terminologia crociana dice che, l'universale dell'arte è « l'universale concreto, anzi nel massimo della sua concretezza » [8]. Si potrebbe anche dire l'« universale fantastico », usando moduli più vichiani. Ma è ovvio che questa terminologia porta decisamente oltre Aristotele. Ciononostante è chiaro, dalle considerazioni sopra svolte, che nel celebre passo da cui siamo partiti, lo Stagirita ha, sia pure vagamente e confusamente, intuito questo: l'arte è più filosofica della storia, ma non è filosofia; l'universale dell'arte non è l'universale logico e, dunque, è qualcosa a sé stante, avente un suo valore, pur non essendo questo né il valore del vero storico né il valore del vero logico. La posizione platonica è, così, nettamente superata.

3. *Il bello.*

L'estetica moderna ci ha abituati a considerare i problemi dell'arte in maniera tale che ci riesce difficile pensare che sia possibile una definizione di essa prescindendo da una adeguata definizione del bello. In realtà questo non era altrettanto chiaro agli antichi. Platone collegò il bello con l'erotica più che con l'arte; e Aristotele, che pure lo collegò con l'arte, non lo definì se non incidentalmente nella *Poetica*. Ed ecco la definizione che ne diede:

[8] Aristotele, *Poetica*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Bari 1968[7], p. 28. (La traduzione della *Poetica* è stata pubblicata sia nella collana « Filosofi antichi e medioevali » sia nella « Piccola biblioteca filosofica Laterza », in edizione ridotta. Citiamo da quest'ultima.)

[...] il bello sia esso un essere animato o sia un qualunque altro oggetto purché egualmente costituito di parti, non solo deve presentare in codeste parti un certo suo ordine, ma anche deve avere, e dentro determinati limiti, una sua propria grandezza; difatti il bello consta di grandezza e di ordine; né quindi potrebbe esser bello un organismo eccessivamente piccolo, perché in tal caso la vista si confonde attuandosi in un momento di tempo quasi impercettibile; e nemmeno un organismo eccessivamente grande, come se si trattasse, per esempio, di un essere di diecimila stadi, perché allora l'occhio non può abbracciare tutto l'oggetto nel suo insieme e sfuggono a chi guarda l'unità e la sua organica totalità [...] [9].

Lo stesso concetto egli espresse nella *Metafisica*, dove il bello è collegato con le matematiche:

Poiché il bene ed il bello sono diversi (il primo infatti si trova sempre nelle azioni, mentre il secondo si trova anche negli enti immobili), errano coloro i quali affermano che le scienze matematiche non dicono nulla intorno al bello e intorno al bene. In effetti le matematiche parlano del bene e del bello e li fanno conoscere in sommo grado: infatti, se è vero che non li nominano mai esplicitamente, ne fanno tuttavia conoscere gli effetti e le ragioni, e quindi non si può dire che non ne parlino. Le supreme forme del bello sono: l'ordine e la simmetria e il definito, e le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze [10].

Il bello, dunque, per Aristotele, implica ordine, simmetria di parti, determinazione quantitativa; in una parola potremo dire: *proporzione*.

E si capisce quindi come, applicando questi canoni alla tragedia, Aristotele la volesse né troppo lunga né troppo corta, ma capace di essere colta con la mente come in uno sguardo unico dal principio

[9] *Poet.* 7, 1450 b 36-1451 a 4.
[10] *Metaph.* M 3, 1078 a 31-1078 b 2.

alla fine. E la stessa cosa certamente doveva valere, per lui, per ogni opera d'arte [11].

È un modo di concepire il bello, questo di Aristotele, che reca la chiara impronta ellenica del « nulla di troppo » e della « misura » ed in particolare la chiara cifra del pensare pitagorico, che nel « limite » poneva la perfezione.

4. *La catarsi.*

Abbiamo detto che Aristotele tratta fondamentalmente della tragedia e che in relazione alla tragedia svolge la sua teorica dell'arte. Qui non possiamo addentrarci nei dettagli dell'argomento; ma un punto resta da rilevare che, pur presentato in stretta connessione con la definizione della tragedia, vale per l'arte in generale. Scrive lo Stagirita: « Tragedia [...] è mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione in un linguaggio abbellito di varie specie di abbellimenti, ma ciascuno a suo luogo nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa; la quale, mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, *ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni* » [12]. Il testo originale dice esattamente che ha per effetto la catarsi delle passioni (κάθαρσις τῶν παθημάτων). Il punto più interessante è proprio il finale della definizione, che, però, risulta assai ambiguo, ed è stato per conseguenza oggetto di differenti esegesi. Alcuni ritennero che Aristotele parlasse di purificazione *delle* passioni in senso morale, quasi di una loro sublimazione ottenuta mediante l'eliminazione di ciò che esse hanno di deteriore. Altri, invece, intesero la « catarsi delle passioni » nel senso di rimozione o eliminazione temporanea delle passioni,

[11] Cfr. *Poet.* 7.
[12] *Poet.* 6, 1449 b 24-28.

in senso quasi fisiologico, e quindi nel senso di liberazione *dalle* passioni [13].

Aristotele doveva spiegare nel secondo libro della *Poetica* più a fondo il senso della catarsi, ma questo, purtroppo, è andato perduto. Tuttavia ci sono due brani della *Politica* che ne fanno cenno e che vogliamo riportare, data l'importanza dell'argomento. Nel primo passo si legge: « Inoltre il flauto non è strumento che favorisca le qualità morali, ma suscita piuttosto emozioni sfrenate, tanto che lo si deve usare soltanto in quelle occasioni in cui l'ascolto di esso produce catarsi più che accrescimento di sapere » [14]. Nel secondo passo si precisa ulteriormente:

Noi accettiamo la distinzione, fatta da alcuni filosofi, tra melodie aventi un contenuto morale, quelle stimolanti all'azione e quelle suscitatrici di entusiasmo: in esatta corrispondenza vengono classificate le armonie. A ciò si aggiunga che secondo noi la musica non va praticata per un unico tipo di beneficio che da essa può derivare, ma per usi molteplici, poiché può servire per l'educazione, per procurare la catarsi [...] e in terzo luogo per il riposo, il sollevamento dell'animo e la sospensione dalle fatiche. Da tutte queste considerazioni evidentemente risulta che bisogna far uso di tutte le armonie, ma non di tutte allo stesso modo, impiegando per l'educazione quelle che hanno un maggiore contenuto morale, per l'ascolto di musiche eseguite da altri quelle che ci incitano all'azione o spirano la commozione. E queste emozioni come pietà, paura ed entusiasmo, che in alcuni hanno una forte risonanza, si manifestano però in tutti, sebbene in alcuni di più ed in altri di meno. E tuttavia vediamo che quando alcuni, che sono fortemente scossi da esse, odono canti sacri che impressionano l'anima, allora si trovano nelle condizioni di chi è stato

[13] Fra i molti scritti sull'argomento indichiamo l'articolo di W. J. Verdenius, *Kátharsis tôn pathemáton*, in AA.VV., *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 367-73, che discute in modo succinto e chiaro tutti gli elementi che occorrono per la comprensione della questione.
[14] *Pol.* Θ 6, 1341 a 21-24 (traduzione Viano).

risanato o purificato. La stessa cosa vale necessariamente anche per i sentimenti di pietà, di paura ed in genere per tutti i sentimenti e gli affetti per quel tanto per cui ciascuno ne ha bisogno: perché tutti possono provare una purificazione ed un piacevole alleggerimento. Analogamente, le musiche particolarmente adatte a produrre purificazione danno agli uomini una innocente gioia [15].

Da questi passi risulta chiaramente che la « catarsi poetica » non è certamente una purificazione di carattere morale (giacché viene da essa espressamente distinta), ma risulta altrettanto chiaramente che essa non può ridursi a un fatto *puramente fisiologico*. È probabile o in ogni caso possibile che, pur con oscillazioni e incertezze, Aristotele, intravedesse in quella piacevole « liberazione » operata dall'arte qualcosa di analogo a quello che noi oggi chiamiamo « piacere estetico ».

Platone aveva condannato l'arte — tra l'altro — anche per il motivo che essa scatena sentimenti ed emozioni, allentando l'elemento razionale che le domina. Aristotele capovolge esattamente l'interpretazione platonica: l'arte non ci carica, ma ci scarica dell'emotività, e quel tipo di emozione che essa ci procura, non solo non ci nuoce, ma in qualche modo ci risana.

VIII. LA FONDAZIONE DELLA LOGICA (ANALISI DELL'« ORGANON »)

1. *Concetto di logica o « analitica »*.

Nello schema in base al quale lo Stagirita ha suddiviso e sistemato le scienze non trova posto la logica, e questo non è casuale. Essa non considera, infatti, né la produzione di qualcosa (come le scienze poietiche), né l'azione morale (come le scienze pra-

[15] *Pol.* Θ 7, 1341 b 32-1342 a 16.

tiche), e neppure una determinata realtà distinta da quella che è oggetto della metafisica o da quella che è oggetto della fisica o della matematica (scienze teoretiche).

La logica considera, invece, la forma che deve avere qualsiasi tipo di discorso che pretenda di dimostrare qualcosa e, in genere, che voglia essere probante. La logica mostra, quindi, come proceda il pensiero quando pensa, quale sia la struttura del ragionamento, quali gli elementi di esso, come sia possibile fornire dimostrazioni, quali tipi e modi di dimostrazioni esistono, di che cosa e quando siano possibili.

Naturalmente, sarebbe possibile dire che la logica è scienza essa stessa, in quanto il suo contenuto è dato appunto dalle operazioni del pensiero, cioè da quell'*ens tamquam verum* (l'essere logico) che effettivamente lo Stagirita ha distinto [1]. Tuttavia, questo solo in parte quadrerebbe con le vedute di Aristotele, che soltanto di sfuggita e quasi accidentalmente ha chiamato la logica « scienza » [2], e l'ha considerata piuttosto uno studio preliminare, cioè una propedeutica generale a tutte le scienze. Pertanto il termine « organon », che significa « strumento », introdotto da Alessandro di Afrodisia per designare la logica nel suo complesso (e a partire dal VI secolo d. C. applicato come titolo al complesso di tutti quanti gli scritti aristotelici concernenti la logica), definisce bene il concetto e il fine della logica aristotelica, che vuole fornire appunto gli strumenti mentali necessari per affrontare qualsivoglia tipo di indagine [3].

C'è tuttavia ancora da osservare che il termine

[1] Cfr. *Metaph.* E 2-4.

[2] Cfr. *Rhet.* A 4, 1359 b 10, dove si parla di « scienza analitica » (e *analitica*, come subito diremo, in Aristotele sta al posto di *logica*).

[3] Cfr. Th. Waitz, *Aristotelis Organon*, 2 voll., Lipsiae 1844 (ristampato ad Aalen 1965), vol. II, pp. 293 sg.

« logica » non è stato usato da Aristotele per designare quello che noi oggi con esso intendiamo. L'uso di esso in questa accezione risale all'epoca di Cicerone (e probabilmente è di genesi stoica), ma si è consolidato definitivamente solo con Alessandro [4]. Lo Stagirita chiamava invece la logica col termine « analitica », e *Analitici* sono intitolati gli scritti fondamentali dell'*Organon* [5].

L'analitica (dal greco *analysis*, che vuol dire *risoluzione*) spiega il metodo con cui, partendo da una data conclusione, la risolviamo appunto negli elementi da cui essa deriva, cioè nelle premesse da cui scaturisce e, quindi, la fondiamo e la giustifichiamo. L'analitica è sostanzialmente la dottrina del sillogismo e, in effetti, essa costituisce il nucleo fondamentale, l'asse attorno a cui ruotano tutte le altre figure della logica aristotelica. Del resto, lo Stagirita ebbe perfettamente coscienza di essere lo scopritore del sillogismo, tant'è vero che con tutta chiarezza, alla fine delle *Confutazioni Sofistiche*, ci dice che, mentre riguardo ai discorsi retorici c'erano già molte e antiche trattazioni, sul sillogismo non esisteva assolutamente nulla [6]. Il che equivale a dire che, dal momento che la logica (aristotelicamente intesa) è tutta polarizzata intorno al sillogismo, è stata appunto la scoperta del sillogismo che permise allo Stagirita l'organizzazione, e, dunque, la enucleazione di tutta la problematica logica e pertanto la fondazione della logica.

[4] Cfr. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2 voll., Leipzig 1927², vol. II, pp. 54, 535.

[5] Aristotele cita questi scritti oltre che col titolo *Analitici* anche con l'espressione *Scritti sul sillogismo*; cfr. Aristotele, *Gli Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Napoli 1970, p. 40 e nota 2.

[6] *Confutazioni Sofistiche*, 34, 183 b 34 sgg. e in parte 184 a 8-184 b 8.

2. *Il disegno generale degli scritti logici e la genesi della logica aristotelica.*

Per poter meglio orientarci nell'esposizione della tematica logica, è opportuno tratteggiare, per sommi capi, il disegno generale che emerge dagli scritti logici pervenutici. Essi non sono stati certamente composti nell'ordine in cui i posteri li hanno sistemati nell'*Organon* [7]; tuttavia è proprio questo l'ordine in cui vanno letti. Al centro, come si è detto, stanno gli *Analitici* (che Aristotele, forse, considerava una unica opera) [8], i quali furono ben presto distinti in *Analitici primi* e *Analitici secondi.* I primi trattano della struttura del sillogismo in generale, delle sue diverse figure e dei suoi differenti modi, considerandolo in maniera formale, cioè prescindendo dal suo valore di verità e studiando solo la coerenza formale del ragionamento. Infatti può benissimo esserci un sillogismo formalmente corretto, cioè che, partendo da determinate premesse, deduce le conseguenze che si impongono date quelle premesse; ma se quelle premesse non sono vere, il sillogismo, pur essendo corretto formalmente, approda a conclusioni non vere. Invece negli *Analitici secondi* Aristotele si occupa del sillogismo, oltre che corretto formalmente, altresì vero, ossia del sillogismo scientifico, in cui consiste la vera e propria *dimostrazione.* Ecco la definizione che ne dà Aristotele: « Dico dimostrazione il sillogismo scientifico; dico scientifico quel sillogismo in base al quale, per il fatto di possederlo, abbiamo scienza. Allora, se avere scienza è quale abbiamo posto, è necessario che la scienza dimostrativa proceda da protasi vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause delle conclusioni. In tal modo

[7] Si veda lo *status quaestionis* in Aristotele, *Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Napoli 1970, pp. 19 sgg.; cfr. inoltre V. Sainati, *Storia dell'Organon aristotelico*, Firenze 1968.

[8] Cfr. *Organon*, ed. Waitz, cit., I, pp. 366 sgg.

in effetti i princìpi saranno anche pertinenti al dimostrato. Il sillogismo, infatti, sussiste anche senza queste condizioni, mentre la dimostrazione non può sussistere senza di esse, giacché non produrrebbe scienza »[9].

Per conseguenza, gli *Analitici secondi* si occupano altresì delle premesse, del come vengono conosciute e dei connessi problemi della definizione. Nei *Topici* Aristotele tratta invece del *sillogismo dialettico*, cioè di quel sillogismo che parte da premesse semplicemente fondate sull'opinione, ovvero su elementi che sembrano a tutti accettabili, o accettabili ai più, e che, quindi, offre tipi di argomentazioni puramente probabili.

Infine nelle *Confutazioni Sofistiche* (che forse erano l'ultimo libro dei *Topici*[10]), il Filosofo si occupa delle *argomentazioni sofistiche*.

Poiché i sillogismi sono costituiti da giudizi o proposizioni e questi, a loro volta, sono costituiti da concetti e termini, Aristotele dovette, per conseguenza, occuparsi sia dei primi sia dei secondi. In effetti nelle *Categorie* e nel *De interpretatione* si trovano, rispettivamente, analisi concernenti, in modo approssimativo, gli elementi più semplici della proposizione, cioè i *concetti* o *termini primi* e il *giudizio* e la *proposizione*; pertanto, sembrò ai sistematori dell'*Organon* del tutto naturale la collocazione di questi trattati all'inizio di esso, quasi fossero preliminari agli *Analitici* e ai *Topici*. Tale legame sussiste indubbiamente, ma è molto più tenue di quanto non

[9] *An. post.* A 2, 71 b 17-25, traduzione Mignucci (Aristotele, *Gli Analitici Secondi*, Bologna 1970; è questa l'edizione minore. Il Mignucci la ripubblica con commentario amplissimo nella stessa collana in cui sono usciti gli *Analitici primi*, Loffredo, Napoli).

[10] Come ultimo libro (Iota) dei Topici li considera senz'altro il Waitz, nella sua edizione cit. dell'*Organon*; cfr. la giustificazione che egli fornisce nel vol. II, pp. 528 sg.; cfr. anche le indicazioni date da Mignucci nella sua ed. cit. degli *Analitici primi*, p. 19, nota 2.

si sia creduto in passato. In particolare, va notato che la dottrina del concetto e della proposizione quale viene presentata nei trattati di logica classica e in molta parte della manualistica è in gran parte frutto di rielaborazioni posteriori (specie medievali) di alcuni elementi desunti da Aristotele.

Infine dobbiamo ricordare, per non lasciarci sfuggire il senso storico della logica aristotelica, che essa è nata da una riflessione intorno ai procedimenti che i precedenti filosofi avevano messo in atto, principalmente a partire dai Sofisti, e soprattutto intorno al procedimento socratico, specialmente come era stato amplificato e approfondito da Platone. Certamente influì anche il metodo matematico, come la terminologia stessa usata ad indicare molte figure della logica dimostra. Ma la matematica non fu che una componente; né esistevano altre scienze in cui i metodi potessero suggerire ad Aristotele le sue scoperte. La logica aristotelica ha pertanto una genesi squisitamente filosofica: essa segna il momento in cui il logos filosofico, dopo essere ormai completamente maturato attraverso la strutturazione di tutti i principali problemi, diventa capace di porre a problema se medesimo e il proprio modo di procedere, e così diventa in grado, dopo aver imparato a ragionare, di stabilire che cos'è la stessa ragione, ossia come si fa a ragionare, come quando e su che cosa è possibile ragionare.

È una scoperta, questa, che da sola basterebbe per dare ad Aristotele uno dei primissimi posti nella storia del pensiero umano.

3. *Le categorie, i termini e la definizione.*

Il trattato sulle Categorie contiene, come s'è detto, qualcosa che in qualche modo corrisponde allo studio dell'elemento più semplice della logica. Se noi prendiamo proposizioni come « l'uomo corre »

oppure « l'uomo vince » e ne spezziamo il nesso, cioè sciogliamo il soggetto dal predicato, noi otteniamo parole « senza connessione », ossia fuori da ogni legame con la proposizione, come « uomo », « vince », « corre » (ossia termini incombinati e che, combinandosi, danno origine alla proposizione). Ora, dice Aristotele: « Delle cose che si dicono senza nessuna connessione, ciascuna significa o la *sostanza* o la *quantità* o la *qualità* o la *relazione* o il *dove* o il *quando* o l'*essere in una posizione* o l'*avere* o il *fare* o il *patire* » [11]. Come si vede, si tratta delle « categorie », che noi già ben conosciamo dalla *Metafisica*. Qui sono elencate in numero di dieci (forse in pitagorico omaggio al numero perfetto della decade), ma sappiamo che in verità il numero più esatto è otto, essendo « l'essere in una posizione » (o « giacere ») e l'« avere » sussumibili sotto altre categorie.

Orbene se, come si è visto, dal punto di vista metafisico, le categorie rappresentano i significati fondamentali dell'essere, è chiaro che, dal punto di vista logico, esse dovranno essere (e di conseguenza) i supremi generi ai quali deve essere riportabile qualsiasi termine della proposizione. E dunque il passo sopra letto è chiarissimo; se noi scomponiamo una proposizione nei suoi termini, ciascuno e tutti i termini che otteniamo significano, in ultima analisi, una delle categorie. Pertanto, le categorie, come (dal punto di vista ontologico) ridanno i significati ultimi dell'essere, così (dal punto di vista logico) ridanno i significati ultimi cui sono riducibili i termini di una proposizione. Prendiamo la proposizione « Socrate corre » e scomponiamola: otteniamo « Socrate », che rientra nella categoria della sostanza e « corre », che rientra nella categoria del « fare ». Così, se dico « Socrate è ora nel Liceo » e scompongo la proposizione, otteniamo « Socrate », che rientra nella ca-

[11] *Cat.* 4, 1 b 25-27 (Aristotele, *Le Categorie*, a cura di D. Pesce, Padova 1966).

tegoria della sostanza, « ora » che ridà la categoria del « quando », « nel Liceo », che ridà la categoria del « dove »; e così di seguito.

« Categoria » è stata tradotta da Boezio con « predicamento » ma la traduzione esprime solo in parte il senso del termine greco, e, non essendo del tutto adeguata, dà origine a numerose difficoltà, in gran parte eliminabili mantenendo l'originale. In effetti, la prima categoria funge sempre da soggetto e solo impropriamente funge da predicato, come quando dico: « Socrate è un uomo » (cioè Socrate è una sostanza); le altre fungono da predicato (o, se si vuole, sono le supreme figure di tutti i possibili predicati, i generi supremi di predicati). E naturalmente, poiché la prima categoria costituisce l'essere su cui si appoggia l'essere delle altre, la prima categoria sarà il soggetto e le altre categorie non potranno se non inerire a questo soggetto, e quindi solo esse potranno essere veri e propri predicati.

Quando noi ci fermiamo ai termini della proposizione isolati e presi ciascuno per sé, noi non abbiamo né verità né falsità. Dice Aristotele: « Queste cose che abbiamo elencate, prese una per una, in sé e per sé, non costituiscono un'affermazione, la quale si genera invece dalla loro reciproca connessione; ed infatti ogni affermazione, come sembra, è vera o falsa, mentre delle cose dette senza nessuna connessione nessuna è vera o falsa, ad esempio: " uomo ", " bianco ", " corre ", " vince " » [12]. Il che significa: la verità (o la falsità) non è mai nei termini singolarmente presi, ma solo nel giudizio che li connette, e nella proposizione che esprime tale connessione. Naturalmente, poiché le categorie non sono semplicemente i termini che risultano dalla scomposizione della proposizione, ma i generi ai quali essi sono riducibili o sotto i quali cadono, allora le categorie sono qualcosa di primo, e non ulteriormente ridu-

[12] *Cat.* 4, 2 a 4-10.

cibili. Al massimo si può dire che sono « essere », ma l'essere non è un genere (come s'è visto), e quindi esse non sono definibili, appunto perché non esiste qualcosa di più generale cui possiamo ricorrere per determinarle.

Abbiamo così toccato il problema della definizione, che Aristotele non tratta nelle *Categorie*, ma negli *Analitici secondi* e in altri scritti. Tuttavia, poiché la definizione riguarda i termini e i concetti, è bene dire di essa a questo punto.

Si è detto che le « categorie » sono indefinibili, perché sono generalissime, perché sono i generi supremi. Indefinibili sono anche gli individui, per ragioni opposte, cioè perché sono particolari, e stanno come agli antipodi delle categorie: di essi è possibile solamente percezione, cioè un coglimento puramente empirico. Ma fra le categorie e gli individui c'è tutta una gamma di nozioni e di concetti, che vanno dal più generale al meno generale, e sono quelli che normalmente costituiscono i termini dei giudizi e delle proposizioni che formuliamo (il nome indicante l'individuo può comparire solo come soggetto). Tutti questi termini, che stanno fra l'universalità delle categorie e la particolarità degli individui, noi li conosciamo appunto tramite definizione (*horismós*).

Che cosa vuol dire definire? Vuol dire non tanto spiegare il significato di una parola, quanto determinare che cos'è l'oggetto che la parola indica. Perciò ben si spiegano le definizioni che Aristotele dà della definizione, come « il discorso che esprime l'essenza », o « il discorso che esprime la natura delle cose », o « il discorso che esprime la sostanza delle cose » [13]. E per poter definire qualcosa occorrono il « genere » e « la differenza », dice Aristotele, o, come con formula classica è stato espresso il pensiero aristote-

[13] Cfr. i luoghi in cui compaiono queste definizioni in *Organon*, ed. Waitz, cit., II, pp. 398 sgg.

lico, il « genere prossimo » e la « differenza specifica » [14]. Se vogliamo sapere che cosa vuol dire « uomo », dobbiamo, mediante l'analisi, individuare il « genere prossimo » in cui esso rientra, che non è quello di « vivente » (anche le piante sono viventi), ma quello di « animale » (l'animale ha, oltre che vita vegetativa, anche la sensitiva), e poi debbo analizzare le « differenze » che determinano il genere animale, fino a che troviamo la « differenza ultima » distintiva dell'uomo, che è « razionale ». L'uomo è dunque « animale » (genere prossimo) razionale (differenza specifica). L'essenza delle cose è data dalla *differenza ultima che caratterizza il genere* [15].

Naturalmente, vale per la definizione dei singoli concetti quanto si è detto per le categorie: una definizione sarà valida o non valida, ma mai vera o falsa, perché vero e falso implicano sempre una unione o separazione di concetti e questo accade solo nel giudizio e nella proposizione, di cui ora dobbiamo dire.

4. *Le proposizioni (il « De interpretatione »).*

Quando uniamo i termini (un nome e un verbo) fra loro e affermiamo o neghiamo qualcosa di qualcos'altro, allora abbiamo il giudizio. Il giudizio è dunque l'atto con cui affermiamo o neghiamo un concetto di un altro concetto e la espressione verbale del giudizio è l'enunciazione o proposizione. Aristotele, per la verità, non ha una terminologia precisa al riguardo: quello che noi chiamiamo giudizio egli lo indica piuttosto con *apóphasis* (affermazione) e *katáphasis* (negazione), cioè con termini indicanti le operazioni di cui consta il giudizio, e quello che chiamiamo proposizione egli lo indica col termine *prótasis*. Giudizio e proposizione costituiscono la

[14] Cfr. i passi ivi, II, p. 399.
[15] Si veda in particolare *Metaph.* Z 12.

forma più elementare di conoscenza, quella forma che ci fa conoscere direttamente un nesso fra un predicato e un soggetto (il vero e il falso nascono, quindi, col giudizio, cioè con l'affermazione e con la negazione: il vero si ha quando col giudizio si congiunge ciò che è realmente congiunto (o disgiunge ciò che è realmente disgiunto), il falso si ha invece quando col giudizio si congiunge ciò che non è congiunto (o si disgiunge ciò che non è disgiunto). La enunciazione o proposizione che esprime il giudizio esprime quindi sempre affermazione o negazione, ed è pertanto o vera o falsa [16] (si noti che non una qualsivoglia frase è una proposizione che interessa la logica: tutte le frasi che esprimono preghiere, invocazioni, esclamazioni e simili escono fuori dalla logica e riguardano altro tipo di discorso, per esempio quello retorico o poetico; rientra nella logica solo il discorso apofantico o dichiarativo) [17].

La prima distinzione che si deve fare dei giudizi è quella fra *giudizi affermativi* e *giudizi negativi*, dato appunto che giudicare è affermare o negare qualcosa di qualcos'altro. (E poiché ad ogni affermazione di una cosa s'oppone la sua negazione, e fra affermazione e negazione non c'è via di mezzo, allora necessariamente o l'una o l'altra è vera.) [18]

Per quanto concerne quella che sarà chiamata la « quantità », cioè la estensione (maggiore o minore universalità del soggetto), i giudizi vengono divisi in *universali*, se riguardano un universale (per esempio: « tutti gli uomini sono bianchi »; oppure: « nessun uomo è bianco »), *individuali* o singolari se riguardano un individuo (per esempio: « Socrate è bianco », o « Socrate non è bianco »). Inoltre ci può essere un giudizio che riguarda un universale, ma che non è universale, come nel caso: « un uomo è bianco » (o « alcuni sono bianchi » e i corrispondenti negativi);

[16] *De interpr.* 1 e 9.
[17] *De interpr.* 4, 17 a 1-7.
[18] *De interpr.* 5-6.

questo giudizio è stato denominato *particolare*. (Negli *Analitici* Aristotele parlerà, invece, di giudizi *indefiniti*.) I giudizi contraddittori universali e quelli individuali sono sempre l'uno vero e l'altro falso; invece i particolari contradditori possono essere veri insieme (un uomo è bianco, un altro è non bianco) [19].

Il *De interpretatione*, infine, considera *il modo* con cui si afferma o nega qualcosa di qualcos'altro, e quindi la *modalità delle proposizioni*. Noi non solo connettiamo un predicato con un soggetto e lo disgiungiamo, dicendo è o non è, ma, talora, specifichiamo anche in quale modo soggetto e predicato sono connessi o disgiunti: altro è infatti dire « il tal soggetto *è* cosiffatto », altro è dire « il tal soggetto *deve* essere cosiffatto », e altro ancora è dire « il tal soggetto *può* essere cosiffatto » (facciamo un esempio particolarmente illuminante: altro è dire « Dio esiste », altro è dire « Dio deve esistere », altro ancora « Dio può esistere »). Aristotele riduce queste proposizioni implicanti necessità e possibilità alla forma assertoria, e così si ha, per la necessità, la proposizione « A è necessario che sia B » e per la possibilità « A è possibile che sia B ». Le negazioni di queste proposizioni saranno: « A non è necessario che sia B » e « A non è possibile che sia B ». Egli sviluppa poi una complessa serie di considerazioni su queste proposizioni modali [20].

Invece, non si può dire che individui le ulteriori distinzioni del giudizio ipotetico e di quello disgiuntivo.

5. *Il sillogismo.*

Quando noi affermiamo ovvero neghiamo qualcosa di qualcos'altro, cioè giudichiamo o formuliamo

[19] *De interpr.* 7.
[20] *De interpr.* 9 sgg.

proposizioni, noi non *ragioniamo* ancora. E nemmeno, ovviamente, noi ragioniamo allorché formuliamo una serie di giudizi ed elenchiamo una serie di proposizioni fra loro sconnesse.

Noi ragioniamo, invece, quando passiamo da giudizi, da proposizioni a proposizioni che abbiano fra di loro determinati nessi, e che siano, in certo qual modo, le une cause di altre, le une antecedenti, le altre conseguenti. Non c'è ragionamento, se non c'è questo nesso, questa consequenzialità. Orbene, il « sillogismo » è precisamente il ragionamento perfetto, cioè quel ragionamento in cui la conclusione cui si perviene è effettivamente la conseguenza che scaturisce, di necessità dall'antecedente.

In generale, in un ragionamento perfetto, cioè in un sillogismo, vi devono essere tre proposizioni, di cui due fungono da antecedenti e sono quindi dette premesse, e la terza è il conseguente, cioè la conclusione che scaturisce dalle premesse. Nel sillogismo sono sempre in gioco tre termini di cui uno funge come da cerniera che unisce gli altri due, come vedremo.

Facciamo l'esempio classico di sillogismo: « Se tutti gli *uomini* sono *mortali*, e se *Socrate* è *uomo*, allora *Socrate* è *mortale* ».

Come ben si vede, che Socrate sia mortale è conseguenza che scaturisce necessariamente dall'aver stabilito che ogni uomo è mortale e che Socrate è appunto uomo. Dove ' uomo ' è il termine su cui si fa leva per concludere. Si capisce, quindi, la celebre definizione data da Aristotele: « Sillogismo è un discorso (cioè un ragionamento) in cui, posti alcuni dati (cioè le premesse) segue di necessità qualcos'altro distinto da essi, per il solo fatto che questi sono stati posti. E con l'espressione ' per il fatto che questi sono stati posti ' intendo il conseguire in forza di essi, e ulteriormente con l'espressione ' conseguire in forza di essi ' intendo il non aver bisogno di alcun

termine estraneo in aggiunta perché abbia luogo la necessità » [21].

Commenta bene questo passo uno studioso italiano: « il sillogismo risulta quindi caratterizzato dal seguire di necessità del conseguente dall'antecedente, per il solo fatto che questo è posto. In tal senso le premesse sono causa non della verità o falsità, o in generale del contenuto, del conseguente in se stesso, ma della sequela, sì che, assunto l'antecedente, non può non seguire da esso il conseguente. Le premesse sillogistiche hanno perciò valore di ipotesi e devono, quindi, essere precedute dalla congiunzione ' se ' » [22]. Nel sillogismo è in causa *la coerenza del ragionamento*, il contenuto di verità deve restare fuori questione, e sarà chiamato in causa, come vedremo, sotto altra prospettiva.

E ora torniamo all'esempio del sillogismo fatto. La prima delle proposizioni si chiama « premessa maggiore », la seconda « premessa minore », la terza « conclusione ». I due termini che vengono uniti nella conclusione si chiamano, il primo (che è il soggetto, Socrate), estremo minore, il secondo (che è il predicato, mortale), estremo maggiore. E poiché questi termini sono uniti fra loro tramite un altro termine, che abbiamo detto fungere da cerniera, esso è detto termine « medio », ossia termine che opera la mediazione [23].

Ma Aristotele non solo ha stabilito che cos'è il sillogismo, ma ha proceduto ad una serie di complesse distinzioni delle possibili diverse « figure » dei sillogismi e dei vari « modi » validi di ciascuna figura.

Le diverse « figure » (*schémata*) del sillogismo sono determinate dalle differenti posizioni che il termine medio può occupare rispetto agli estremi

[21] *An. pr.* A 1, 24 b 18-22 (ci scostiamo in parte dalla traduzione Mignucci).

[22] M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965, p. 151.

[23] Cfr. *An. pr.* A 4.

nelle premesse. E siccome il medio *a*) può essere soggetto nella premessa maggiore, predicato nella minore, *b*) oppure può essere predicato sia nella premessa maggiore sia nella minore, *c*) oppure ancora può essere soggetto in tutte e due le premesse, allora tre saranno le figure possibili del sillogismo. L'esempio che sopra abbiamo fatto è di prima figura, la quale è, secondo Aristotele, la figura più perfetta, perché è la più naturale, in quanto manifesta il processo di mediazione nel modo più chiaro e lineare.

Ma siccome le proposizioni che fungono da premesse possono variare per « quantità », cioè essere o universali o particolari, e per « qualità », cioè essere affermative o negative, allora vi saranno molteplici combinazioni possibili per ciascuna delle tre figure. Aristotele, con puntuale analisi, stabilisce quali e quante siano queste possibili combinazioni. Sono questi i « modi » del sillogismo. Le conclusioni dello Stagirita sono le seguenti: vi sono quattro « modi » validi della prima figura, quattro della seconda e sei della terza.

Delle ulteriori distinzioni fra sillogismi perfetti e imperfetti, del modo di ridurre secondi ai primi, dei modi di ridurre i sillogismi delle altre figure a quelli della prima, e delle regole riguardanti la conversione delle proposizioni per operare queste trasformazioni, non è qui il luogo di dire. Né è il caso di addentrarci nelle questioni della sillogistica *modale* che lo Stagirita affronta, cioè nelle questioni relative ai sillogismi che tengono conto della *modalità* delle proposizioni che fungono da premesse (cioè a seconda che siano di *semplice esistenza*, oppure implichino la modalità della *necessità*, oppure quella della *possibilità*) con tutte le possibili combinazioni. È questa la parte più tormentata e criticata della sillogistica aristotelica [24].

[24] Su tutte le questioni qui solo accennate, il lettore trova tutte le necessarie esplicazioni e i necessari approfondimenti

Infine, come Aristotele non aveva riconosciuto le proposizioni ipotetiche e disgiuntive, così non ha potuto fornire una dottrina del sillogismo ipotetico e disgiuntivo, su cui richiameranno l'attenzione Teofrasto e soprattutto gli stoici.

6. *Il sillogismo scientifico o dimostrazione.*

Come si è visto, il sillogismo in quanto tale mostra quale sia l'essenza stessa del ragionare, cioè quale sia la struttura dell'inferenza, e come tale, si è visto, esso prescinde dal contenuto di verità delle premesse (e quindi delle conclusioni). Invece il sillogismo « scientifico » o « dimostrativo » si differenzia dal sillogismo in generale appunto perché riguarda, oltre che la correttezza formale dell'inferenza, altresì il valore di verità delle premesse (e delle conseguenze). Dice bene il Mignucci:

> Il procedimento sillogistico proprio della scienza si chiama dimostrazione; essa è un tipo particolare di sillogismo, che si differenzia dal sillogismo non ovviamente per la forma, altrimenti non potrebbe esser detto con verità sillogismo, ma per il contenuto delle premesse assunte. Nella dimostrazione, infatti, le premesse devono essere sempre vere, mentre ciò non è necessario che si verifichi nel sillogismo come tale, poiché in quest'ultimo interessa determinare solo se un certo conseguente segue o non segue dalle premesse poste, per il solo fatto che esse sono poste, indipendentemente dal valore di verità che possono avere. Nella dimostrazione invece, essendo essa il procedimento che conduce alla scienza del conseguente, a sapere cioè se il conseguente è veramente tale oppure no, si deve assumere un antecedente vero, dato che solo dal vero segue necessariamente il vero [25].

nell'introduzione e nel commentario del Mignucci, più volte citato.

[25] Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, cit., pp. 110 sgg.

Dunque la scienza, oltre alla correttezza del procedimento formale, implica la verità del contenuto delle premesse. Ma leggiamo un passo degli *Analitici secondi* su questo punto fondamentale:

> Riteniamo di aver scienza di ciascuna cosa [...] quando riteniamo di conoscere la causa in virtù di cui è la cosa, che essa è appunto causa di quella cosa e che non è possibile che ciò sia altrimenti. Di conseguenza è impossibile che ciò di cui vi è scienza in senso proprio stia diversamente da come è. Ora, se vi sia anche un altro modo di avere scienza lo diremo in seguito [allusione al sapere intuitivo con cui cogliamo i princìpi primi, come sotto vedremo]; per il momento diciamo che *aver scienza è sapere per dimostrazione*. Dico dimostrazione il *sillogismo scientifico*; dico scientifico quel sillogismo in base al quale per il fatto di possederlo, abbiamo scienza. Allora, se avere scienza è quale abbiamo posto [cioè conoscere la causa], *è necessario che la scienza dimostrativa proceda da protasi vere, prime, immediate, più note e anteriori e cause delle conclusioni*. In tal modo in effetti i princìpi saranno anche pertinenti al dimostrato. Il sillogismo infatti sussiste anche senza queste condizioni, mentre la dimostrazione non può sussistere senza di esse, giacché non produrrebbe scienza [26].

Il passo rivela, in maniera paradigmatica, quale sia l'idea aristotelica della « scienza ». Essa è, fondamentalmente, un processo discorsivo che tende a determinare il perché o la causa, e, delle quattro cause che ben conosciamo, soprattutto la causa formale o *essenza*. È questa infatti la causa fondamentale, in quanto, ridando l'essenza o natura della cosa, rappresenta precisamente quel « medio » in virtù del quale noi stabiliamo la necessaria connessione di certe proprietà con un dato soggetto. Si capisce, pertanto, quale sia il significato di una celebre affermazione che lo Stagirita fa nella *Metafisica*: « [...] come nei sillogismi così il principio di tutti i processi di generazione è la sostanza; infatti i sillogismi derivano dall'essenza, e da essa derivano anche le generazioni » [27]. La *sostanza* (o *essenza* o *forma* o *eidos*) così come è al centro della metafisica e della fisica, *è al centro anche della teoria della scienza, cioè di tutto quanto il sistema aristotelico*. Mentre il sillogismo aristotelico in generale implica un elevato grado di « formalismo », il sillogismo scientifico, cioè la dimostrazione scientifica, risulta pressoché per intero legata alla concezione metafisica della sostanza, e la scienza aristotelica vuol essere ricerca della sostanza e di tutti i nessi che essa implica.

È questo un punto di vista notevolmente distante da quello fatto proprio dalle scienze esatte dell'età moderna.

Il passo che abbiamo letto rivela inoltre un secondo punto fondamentale, cioè come debbano essere le premesse del sillogismo scientifico o dimostrazione. In primo luogo, debbono essere vere, per le ragioni che abbiamo ampiamente illustrato; poi debbono essere *prime*, ossia bisognose a loro volta di ulteriori dimostrazioni, *più note e anteriori*, ossia di per sé intellegibili e chiare e più universali delle conclusioni, e *cause delle conclusioni*, perché ne debbono contenere la ragione.

E così giungiamo ad un punto delicatissimo della dottrina aristotelica della scienza. Infatti sorge il problema: *come conosciamo le premesse*? Non certo tramite ulteriori sillogismi, perché, altrimenti, si andrebbe all'infinito. Dunque per altra via. Qual è questa via?

7. *La conoscenza immediata.*

Il sillogismo è un processo sostanzialmente deduttivo, in quanto ricava da verità universali verità

[26] *An. post.* A 2, 71 b 9-25 (traduzione di M. Mignucci).

[27] *Metaph.* Z 9, 1034 a 30-32.

particolari. Ma le verità universali come si colgono? Aristotele ci parla di *induzione* e di *intuizione* come di processi in certo senso opposti a quello sillogistico, ma che in ogni caso lo stesso sillogismo presuppone.

L'*induzione* (ἐπαγωγή) è il procedimento attraverso cui dal particolare si ricava l'universale. Malgrado Aristotele negli *Analitici*[28] tenti di far vedere come la stessa induzione possa essere sillogisticamente trattata, non solo non ci riesce, ma questo tentativo rimane del tutto isolato ed egli riconosce invece, solitamente, che l'induzione non è un ragionamento ma un « essere condotto » dal particolare all'universale ad opera di una specie di coglimento immediato o di intuizione (o comunque voglia chiamarsi questo conoscere non mediato), o, se si vuole, ad opera di questo procedimento in cui il « medio » è dato in certo senso dalla esperienza dei casi particolari (in sostanza l'induzione è il processo astrattivo)[29].

L'*intuizione* è invece il coglimento puro e semplice dei princìpi primi. Dunque, anche Aristotele ammette l'intelletto intuitivo. Leggiamo negli *Analitici secondi*:

Poiché degli abiti razionali con i quali cogliamo la verità alcuni sono sempre veri, mentre altri ammettono il falso, come l'opinione e il calcolo, mentre la conoscenza scientifica e l'intuizione sono sempre veri, e poiché *nessun altro genere di conoscenza è più esatto di quella scientifica tranne che l'intuizione*, e d'altra parte i princìpi sono più noti delle dimostrazioni, e poiché ogni conoscenza scientifica si costituisce argomentativamente, non vi può essere conoscenza scientifica dei princìpi, e poiché *non vi può essere nulla di più vero della conoscenza scientifica tranne che l'intuizione, l'intuizione deve avere per oggetto i princìpi*. Ciò risulta nella indagine non solo a chi fa queste considerazioni, ma anche dal

[28] *An. pr.* B 23, *passim*.
[29] Cfr. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, p. 264 a *s. v.*

fatto che principio della dimostrazione non è una dimostrazione; di conseguenza principio della conoscenza scientifica non è la conoscenza scientifica. Allora, se non abbiamo alcun altro genere di conoscenza vera oltre alla scienza, *l'intuizione sarà principio della scienza*. L'intuizione allora può essere considerata *principio del principio*, mentre la scienza nel suo complesso sta nello stesso rapporto con la totalità delle cose che ha per oggetto[30].

Una pagina, come si vede, che dà ragione alla istanza di fondo del platonismo: la conoscenza discorsiva suppone a monte una conoscenza non discorsiva, la possibilità del sapere mediato suppone di necessità un sapere immediato.

8. *I princìpi della dimostrazione.*

Dunque, le premesse e i princìpi della dimostrazione vengono colti o per induzione o per intuizione. A questo proposito va notato che ciascuna scienza assumerà, innanzi tutto, premesse e princìpi propri, cioè premesse e princìpi che sono peculiari ad essa e ad essa soltanto.

In primo luogo, assumerà l'esistenza dell'ambito, o meglio (in termini logici) l'esistenza del soggetto intorno a cui verteranno tutte le sue determinazioni, che Aristotele chiama il genere-soggetto. Per esempio, l'aritmetica assumerà l'esistenza dell'unità e del numero, la geometria l'esistenza della grandezza spaziale, e così via; e ciascuna scienza caratterizzerà il suo oggetto per via di *definizione*.

In secondo luogo, ciascuna scienza procederà a definire il significato di una serie di termini che le appartengono (la aritmetica, per esempio, definirà il significato di « commensurabile », « incommensurabile » etc.), ma non assumerà la esistenza di questi, bensì la dimostrerà, provando, appunto, che si tratta

[30] *An. post.* B 19, 100 b 5-17.

di caratteristiche che competono al suo oggetto. In terzo luogo, per poter far questo, le scienze dovranno far uso di certi « assiomi », ossia di proposizioni vere di verità intuitiva, e sono, questi, i princìpi in forza dei quali avviene la dimostrazione. Esempio di assioma è questo: « se da uguali si tolgono degli uguali, rimangono degli uguali ». Pertanto, conclude Aristotele, « ogni scienza dimostrativa è relativa a tre elementi, ossia a ciò che si è posto che sia (cioè il genere del quale la scienza considera le affezioni per sé [= le caratteristiche essenziali]), agli assiomi cosiddetti comuni, dai quali primi si procede nelle dimostrazioni, e infine alle affezioni delle quali si assume che cosa significhi ciascuna di esse »[31].

Tra gli assiomi ve ne sono alcuni che sono « comuni » a più scienze (come quello citato), altri a tutte quante le scienze senza eccezione, quali il *principio di non contraddizione* (non si può affermare e negare dello stesso soggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto due predicati contraddittori), *i princìpi di identità* e *del terzo escluso*, che sono strettamente connessi a quello di non contraddizione (ogni cosa è se stessa; non è possibile che ci sia un termine medio fra due contraddittori). Sono i famosi princìpi trascendentali, cioè valevoli per ogni forma di pensare in quanto tale (perché valevoli per ogni ente in quanto tale), per sé noti, e quindi primi, di cui Aristotele espressamente e ampiamente discute nel celebre libro quarto della *Metafisica*. Essi sono le condizioni incondizionate di ogni dimostrazione (e sono ovviamente indimostrabili, perché ogni forma di dimostrazione strutturalmente li presuppone)[32].

Le scienze hanno dunque princìpi propri, princìpi comuni ad alcune, princìpi comuni a tutte, i quali sono coglibili per induzione o per intuizione

[31] *An. post.* A 10, 76 b 11-16.

[32] Si veda *Metaph.* Γ 3-8 e Aristotele, *La Metafisica*, ed. Reale, cit., vol. I, pp. 329-57.

e determinabili per definizione e sono queste le condizioni della mediazione sillogistica.

9. *I sillogismi dialettici e sofistici.*

Abbiamo visto che la teoria del sillogismo in generale riguarda la pura correttezza formale dell'inferenza: invece la teoria del sillogismo scientifico o dimostrazione riguarda anche il contenuto di verità dell'inferenza, la quale, come sappiamo, dipende dalla verità delle premesse. Il sillogismo scientifico si ha solo quando le premesse siano vere e abbiano le caratteristiche sopra esaminate. Quando le premesse anziché vere sono semplicemente probabili, cioè fondate sull'opinione, allora si avrà il sillogismo *dialettico*, che Aristotele studia nei *Topici*.

Lo scopo di questo trattato è perfettamente spiegato da Aristotele come segue:

Il fine che questo trattato si propone è di trovare un metodo, onde poter costituire, attorno ad ogni formulazione proposta di una ricerca, dei sillogismi che partano da elementi fondati sull'opinione, e onde dir nulla di contraddittorio rispetto alla tesi che noi stessi difendiamo. Anzitutto occorre allora dire che cos'è un sillogismo e quali differenze distinguano la sua sfera, affinché possa venir assunto il sillogismo dialettico: nel presente trattato indaghiamo infatti quest'ultimo. Sillogismo è propriamente un discorso in cui, posti alcuni elementi, risulta per necessità, attraverso gli elementi stabiliti, alcunché di differente da essi. Si ha così da un lato dimostrazione, quando il sillogismo è costituito e deriva da elementi veri e primi, oppure da elementi siffatti che assumono il principio della conoscenza che li riguarda attraverso certi elementi veri e primi. *Dialettico è d'altro lato il sillogismo che conclude da elementi fondati sull'opinione*. Elementi veri e primi sono inoltre quelli che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi: di fronte ai princìpi delle scienze, non bisogna cercare ulteriormente il perché, ed occorre invece che

ogni principio sia per se stesso degno di fede. *Fondati sull'opinione sono per contro gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri* [33].

Il sillogismo dialettico, secondo Aristotele, serve a renderci capaci di disputare e in particolare serve a individuare, quando discutiamo con la gente comune oppure con le persone dotte, quali siano i loro punti di partenza e quanto nelle loro conclusioni concordi con essi o no, non già ponendoci da punti di vista estranei ad essi, ma proprio dal loro punto di vista. Inoltre, serve alla scienza non solo per dibattere correttamente il pro e il contro di varie questioni, ma per accertare i primi princìpi, che, come sappiamo, essendo indeducibili sillogisticamente, possono essere colti solo induttivamente o intuitivamente; ma sia l'induzione sia la giustificazione di una intuizione suppongono una discussione con le opinioni dei più o dei dotti. Spiega Aristotele: « Questo trattato è poi utile altresì rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza. Partendo infatti dai princìpi propri della scienza in esame, è impossibile dire alcunché intorno ai princìpi stessi, poiché essi sono i primi tra tutti gli elementi, ed è così necessario penetrarli attraverso gli elementi fondati sull'opinione, che riguardano ciascun oggetto. Questa per altro è l'attività propria della dialettica o comunque quella che più le si addice: essendo infatti impiegata nell'indagine, essa indirizza verso i princìpi di tutte le scienze » [34]. Come ben si vede, in Aristotele, « dialettica » assume un significato molto diverso che in Platone (o se si vuole, mantiene il significato più debole e meno specifico che Platone le dava, dato che, per lui, dialettica era specialmente la scienza

[33] *Top.* A 1, 100 a 18-100 b 23 (la traduzione è di Giorgio Colli, cfr. *Organon*, Laterza, Bari 1970²).
[34] *Top.* A 2, 101 a 36-101 b 4.

dei rapporti fra le Idee). Ma i *Topici* non approfondiscono questo secondo punto, e si limitano prevalentemente al primo e per coneguenza sconfinano abbondantemente nella retorica [35].

« Topici » (τόποι) significa luoghi (latino: *loci*) e indicano metaforicamente i quadri ideali in cui rientrano, e quindi da cui si attingono, gli argomenti, come *sedes et quasi domicilia argumentorum*, come dirà Cicerone [36]. I *Topici* descrivono così i « casellari da cui il ragionamento dialettico deve attingere i suoi argomenti », come ben dice il Ross, il quale giustamente così valuta quest'opera aristotelica, che è certamente di gran lunga la meno stimolante fra quelle che compongono l'*Organon*:

La discussione appartiene ad un passato modo di pensare; è uno degli ultimi sforzi di quel movimento dello spirito greco verso una cultura generale, che tenta di discutere qualsiasi soggetto senza studiarne gli appropriati primi princìpi, e che noi conosciamo col nome di movimento sofistico. Quel che distingue Aristotele [*scil.*: per quello che egli dice nei *Topici*] dai Sofisti, almeno come ci sono dipinti da lui e da Platone, è che il suo scopo non consiste nell'aiutare i suoi ascoltatori e lettori a raggiungere il guadagno e la gloria con una falsa apparenza di sapienza, ma di discutere le questioni nel modo più sensato che sia possibile senza una speciale conoscenza. Ma egli stesso ha mostrato una via migliore, la via della scienza. Sono i suoi *Analitici* che hanno messo fuori moda i suoi *Topici* [37].

Infine, un sillogismo, oltre che da premesse fondate sull'opinione, può derivare *da premesse che sembrano fondate sull'opinione* (ma che in realtà non lo sono), e si ha allora il *sillogismo eristico*. E si dà

[35] Per una puntuale esposizione della « dialettica » aristotelica cfr. C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Torino 1955, cap. IV, *passim*.
[36] Cic., *De Oratore* 2, 39, 162 (cfr. *Top.* H, in fine).
[37] Ross, *Aristotele* cit., pp. 86 sg.

anche il caso che certi sillogismi siano tali solo in apparenza e che sembrino concludere, ma che in realtà concludono solo a causa di passaggi scorretti e si hanno allora dei *paralogismi*, ossia dei *ragionamenti errati.* Orbene, gli *Elenchi Sofistici* (che vengono considerati anche come nono libro dei *Topici*)[38] studiano esattamente le confutazioni (*élenchos* vuol dire appunto confutazione) sofistiche, ossia fallaci. La confutazione corretta è un sillogismo la cui conclusione contraddice la conclusione dell'avversario; le confutazioni dei Sofisti, invece (e in genere le loro argomentazioni), erano tali da sembrare corrette, ma in realtà non lo erano e si avvalevano di una serie di trucchi per trarre in inganno gli inesperti. Gli *Elenchi Sofistici* studiano tutti i cespiti di questi possibili inganni con notevole perspicacia e studiano i paralogismi più caratteristici che ne conseguono.

10. *La logica e la realtà.*

Si è detto e ripetuto a sazietà da molti studiosi che la logica aristotelica è in qualche modo divaricata rispetto al reale: la logica riguarda infatti l'*universale*, la realtà invece è *sostanza individuale e particolare*, l'universale non è reale, il reale non logicizzabile. Se così fosse, il reale sfuggirebbe per intero dalle maglie della logica. In verità non è così; infatti tale interpretazione suppone che la sostanza prima aristotelica sia l'individuo empirico, il che non è vero, come ben sappiamo. L'individuo è sinolo di materia e forma, come vedemmo. E se, in un senso, sostanza è il sinolo, nel senso più forte sostanza è la forma o l'essenza che determina la materia[39]. Il sinolo è

[38] Cfr. sopra, nota 10.
[39] In *Metaph.* Z 7, 1032 b 1 sg. Aristotele dice, senza mezzi termini: « chiamo 'forma' (*eîdos*) l'essenza di ciascuna cosa e la *sostanza prima* ».

un τόδε τι, cioè qualcosa di *empiricamente* determinato, ma anche la forma è un τόδε τι, cioè un qualcosa di *intelligibilmente* determinato. In quanto colta dal pensiero, essa *diviene* universale, nel senso che da struttura ontologica che determina una cosa diviene concetto colto come capace di riferirsi a più cose e quindi capace di predicarsi di più soggetti (di tutti quelli aventi quella struttura). La *forma ontologica* diventa, così, *specie logica.*

Le ulteriori operazioni mentali, analizzando le specie, scoprono le strutturali possibilità di comprenderle in generi, i quali rappresentano universali più ampi (e sono come una materia logica o intelligibile di cui la forma o specie è specificazione); questi generi si allargano vieppiù, in universalità, fino alle categorie (generi supremi). E al di sopra delle categorie il pensiero scopre ancora un universale che non è più un genere, ma un rapporto analogico: e questo è l'essere e l'uno. Ma tali operazioni del pensiero non hanno valore meramente nominale, perché sono fondate sulla stessa struttura del reale, che è una struttura eidetica, come abbiamo visto nella metafisica in modo puntuale[40].

Come è noto, Kant ha sostenuto che la logica aristotelica (che egli intendeva come logica puramente formale) è nata perfetta. Dopo le scoperte della logica simbolica nessuno può più ripetere questo giudizio, dato che l'applicazione dei simboli ha agevolato enormemente il calcolo logico e ha modificato molte cose. Inoltre è ben difficile affermare che il sillogismo è la forma propria di qualsiasi mediazione e di qualsiasi inferenza, come credeva invece

[40] Rimandiamo, per tutti gli opportuni approfondimenti, al libro Z della *Metafisica, passim*, che è un libro essenziale per capire l'intero pensiero aristotelico. La logica (così come ogni altra branca della speculazione aristotelica) non è intelligibile se non sulla base della dottrina della sostanza-forma così come viene calibrata in quel libro. Cfr. *La Metafisica*, ed. Reale, cit., I, pp. 562-637.

Aristotele. Ma per quante siano le obiezioni che alla logica aristotelica siano state mosse, o possano muoversi, e per quanto di vero possa esserci nelle istanze che vanno dal *Novum Organon* di Bacone al *Sistema di logica* di Stuart Mill, nonché nelle istanze che vanno dalla logica trascendentale kantiana alla hegeliana logica della ragione (logica dell'infinito) o, infine, nelle istanze logiche delle metodologie delle moderne scienze, è comunque certo che la logica occidentale nel suo complesso ha le sue radici nell'*Organon* di Aristotele, che, dunque, resta una pietra miliare nel cammino del pensiero umano.

AVVERTENZA Il presente volume è nato da una serie di indagini e studi da me iniziati quasi venti anni or sono, sia a livello di analisi sia a livello di sintesi. Oltre ad una serie di articoli e di saggi su miscellanee e su riviste, ho dedicato ad Aristotele il volume *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano 1961, 1965[2], 1967[3] e ho tradotto, con introduzione e commentario analitico, *La Metafisica* per l'editore Loffredo (2 voll., Napoli 1968). Sempre in connessione ad Aristotele ho tradotto e commentato *La Metafisica* del di lui discepolo Teofrasto, mostrando tutti i nessi che la collegano con l'opera maggiore del maestro. Parallelamente a questa *Introduzione ad Aristotele* pubblico la prima traduzione italiana del *Trattato sul cosmo per Alessandro*, rivendicando la paternità ad Aristotele (Loffredo, Napoli 1974).

A livello di sintesi mi ero già occupato di Aristotele nel volumetto *Il Motore immobile* (La Scuola, Brescia) e soprattutto ne *I problemi del pensiero antico*, vol. I, *Dalle origini ad Aristotele*, Celuc, Milano 1972[4].

Il lettore troverà dunque, in questa *Introduzione*, il risultato di tutti i precedenti studi. È evidente che molte cose, che avevo a lungo meditato, le ho riprese qui con ritocchi o, in parte, anche integralmente. In particolare ho ripreso, per lo più restringendole, parti dei miei *Problemi del pensiero antico*, mentre tutto il primo capitolo e la parte concernente la storia dell'aristotelismo sono del tutto nuovi.

Ringrazio vivamente il prof. Berti cui debbo molto per quanto concerne l'interpretazione del primo Aristotele: i risultati cui egli giunge studiando l'Aristotele essoterico sono gli stessi cui sono giunto io studiando l'Aristotele esoterico. Lo ringrazio anche per avermi dato in visione le bozze di un lavoro di prossima pubblicazione sulle interpretazioni di Aristotele (che comparirà nelle *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia), che mi è stato molto utile.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

384/383 a.C. Aristotele nasce a Stagira dal medico Nicomaco e da Festide. Probabilmente vive, per un breve periodo, a Pella, essendo il padre diventato medico di corte del re macedone Aminta.

367/366 Si reca ad Atene ed entra nell'Accademia, dove rimane per un ventennio, durante il quale compone e pubblica numerose opere, per lo più in forma dialogica. Queste opere furono dette « essoteriche » in contrapposizione alle successive, che Aristotele comporrà solo per le sue lezioni e i suoi corsi e che vennero perciò dette « esoteriche » perché rivolte agli iniziati.

360/358 Probabile data di composizione del *Grillo*. Forse seguono, a breve distanza di tempo, il trattato *Sulle Idee* e il trattato *Sul Bene*.

353 Probabile data di composizione dell'*Eudemo*.

351/350 Probabile data di composizione del *Protreptico*, cui seguì, a breve distanza, il trattato *Sulla filosofia*.

347 Muore Platone; Aristotele lascia l'Accademia e Atene e si reca probabilmente ad Atarneo, invitato dal tiranno Ermia, e, subito dopo, ad Asso, città donata da Ermia ai filosofi accademici Erasto e Corisco per i buoni servigi ottenuti da loro.

347-345/344 Aristotele fonda e dirige una scuola ad Asso insieme a Senocrate, Corisco ed Erasto. Inizia la composizione delle opere destinate alla scuola e cessa probabilmente di comporre scritti per il grosso pubblico. La cronologia di queste opere di scuola o delle loro parti non è più ricostruibile.

345/344-343/342 Aristotele fonda e dirige una scuola a Mitilene in Lesbo.

343/342 Filippo il Macedone sceglie Aristotele, per interces-

sione di Ermia, come educatore del figlio Alessandro. Cade in questo periodo la composizione del *Trattato sul cosmo per Alessandro*, se, come a noi pare, esso è autentico (ha infatti molte tangenze con gli essoterici).

341 Ermia è fatto prigioniero dai Persiani e poi ucciso. In questo periodo Aristotele sposa Pizia, sorella di Ermia, da cui avrà una figlia, alla quale sarà dato lo stesso nome della madre.

340 Alessandro, diventato reggente, interrompe i suoi studi. Forse non molto dopo Aristotele si recò a Stagira, avendo ottenuto che Alessandro la facesse ricostruire (era stata distrutta poco prima che Aristotele lasciasse Atene). Forse a Stagira muore Pizia. Aristotele si unisce a Erpilli che gli darà un figlio, al quale, in ricordo del nonno paterno, verrà dato il nome di Nicomaco.

335/334 Aristotele torna ad Atene e fonda il Peripato.

335/334-323 Aristotele tiene i grandi corsi di filosofia e di scienza nel Peripato, elabora e sistema gli scritti esoterici.

323 Muore Alessandro il Macedone, si scatena una reazione antimacedone e Aristotele è minacciato al punto da sentirsi costretto a lasciare Atene.

322 Si reca a Calcide, dove aveva dei possedimenti ereditati dalla madre e qui muore dopo pochi mesi.

STORIA DELLA FORTUNA E DELLE INTERPRETAZIONI DI ARISTOTELE

1. *Storia della scuola peripatetica e degli scritti di Aristotele fino all'edizione di Andronico di Rodi* [1].

Nel 322/321 Teofrasto successe ad Aristotele alla direzione del Peripato e resse la scuola fino al 288/284. Fu una figura di prim'ordine, un formidabile ricercatore, di cultura enciclopedica; quanto a vastità di sapere egli gareggiò con lo stesso Aristotele. Teofrasto, che, come sopra abbiamo veduto, aveva seguito da vicino gli sviluppi del pensiero aristotelico fin dai tempi di Asso e di Mitilene, fu tuttavia solo in parte in grado di riprendere e di ripensare i temi aristotelici. Egli piegò infatti l'aristotelismo in direzione naturalistica e gli fece perdere il peculiare vigore speculativo. Nella sua *Metafisica* egli piegò l'ontologia aristotelica in senso cosmologico, ridusse la portata del finalismo e cominciò a sollevare, sia pure timidamente, dubbi sul Motore Immobile. Analoghe tendenze rivelò in fisica e in psicologia. In etica mostrò di preferire all'analisi dei princìpi la fenomenologia descrittiva (famosi sono i suoi *Caratteri*). In logica apportò alcune correzioni ed innovazioni; la più famosa tra tutte è la dottrina

[1] Per una più approfondita esposizione di quanto è detto in questo paragrafo e in quello successivo rimandiamo a Reale, *I problemi del pensiero antico, II. Le Scuole ellenistico-romane*, cit., pp. 59-90, 502-13, dove si troverà anche la bibliografia essenziale.

del sillogismo ipotetico, in cui fu precursore degli Stoici.

Analoghe tendenze sono riscontrabili anche in altri discepoli di Aristotele: Eudemo, Dicearco e Aristosseno. Questi ultimi tornarono addirittura a sostenere la dottrina materialistica dell'anima-armonia, che era stata espressamente confutata da Aristotele.

Decisamente materialistico fu l'indirizzo del terzo scolarca del Peripato Stratone di Lampsaco (che resse la scuola dal 288/284 al 274/270), il quale nella spiegazione della natura e del cosmo eliminò il fine, eliminò la forma, eliminò il Motore Immobile, limitandosi a fare uso dei concetti di materia e di movimento. In chiave sensistica egli intese poi la psicologia, sicché, a ragione, fu denominato « il fisico ».

Dal 270 a. C. fino verso la fine dell'era pagana la vita della scuola aristotelica proseguì in un clima di sconfortante mediocrità e grigiore. Licone, che successe a Stratone e tenne lo scolarcato per quasi mezzo secolo, fu più letterato che filosofo; e così anche il suo successore Aristone di Ceo. Un contemporaneo di Licone, Jeronimo di Rodi, accolse ecletticamente dottrine epicuree. Critolao di Faselide, successore di Aristone, piegò invece verso la Stoa. Tendenze eclettiche sono riscontrabili in Diodoro di Tiro, successore di Critolao.

Dopo Diodoro gli Aristotelici lasciarono pochissime tracce fino ad Andronico di Rodi, che, come subito diremo, gettò le basi di una rinascita di Aristotele e salvò il di lui pensiero per la posterità.

Ci si chiederà quali siano state le ragioni di una crisi così grave della scuola di Aristotele, cominciata già poco dopo la sua morte e proseguita per ben due secoli e mezzo. Fra le tante cause che si possono addurre una è decisiva. Teofrasto, morendo, lasciò gli edifici e il giardino alla scuola, ma riserbò la biblioteca e quindi tutti gli scritti di scuola di Aristotele a Neleo di Scepsi (Diogene Laerzio, V, 52), figlio di quel Corisco che già conosciamo. Ora sappiamo da

Strabone (XIII, I, 54) che Neleo trasportò la biblioteca in Asia Minore e che, morendo, la lasciò ai suoi eredi. Costoro non avevano per quelle opere uno specifico interesse, e pensarono quindi di nascondere i preziosi manoscritti in una cantina, per evitare che cadessero nelle mani dei re Attalidi, che lavoravano alla costruzione della biblioteca di Pergamo. In tal modo, questi scritti rimasero nascosti fino a che un bibliofilo, di nome Apellicone, li acquistò e li riportò ad Atene. Ma ad Atene essi rimasero per breve tempo; infatti, dopo la morte di Apellicone, furono confiscati e portati a Roma (86 a. C.) da Silla, dove furono affidati per la trascrizione al grammatico Tirannione, il quale, però, non terminò l'opera, che, invece, fu con successo portata a compimento da Andronico, come sotto diremo.

Dunque, dalla morte di Teofrasto in poi, il Peripato fu privato dello strumento più importante per una scuola filosofica, cioè della biblioteca. In particolare, venne privato proprio di quella produzione aristotelica consistente nei corsi di lezione, cioè degli esoterici, che contenevano il messaggio di gran lunga più originale e più profondo dello Stagirita. Così restarono a disposizione le opere pubblicate (le essoteriche), e forse parti o estratti degli esoterici: in ogni caso dovette restare a disposizione una parte minima rispetto al *tutto Aristotele*.

Andronico di Rodi, come s'è detto, che, come vuole una antica tradizione, fu l'undicesimo scolarca del Peripato, venne da Atene a Roma deciso a recuperare alla scuola e al mondo filosofico l'Aristotele esoterico. Probabilmente egli entrò in rapporto con Tirannione e beneficiò del lavoro già fatto da lui, e, fra il 40 e il 20 a. C., egli fu in grado di pubblicare le opere di scuola dello Stagirita. Andronico procedette alla pubblicazione in maniera sistematica, seguendo un preciso disegno, che teneva conto del contenuto delle opere e dell'ordine logico secondo il quale esse andavano lette. Così, per la prima volta,

i dotti avevano a disposizione tutto il materiale lasciato dallo Stagirita e organizzato in modo concettuale. Solo dopo questa edizione di Andronico, e molto lentamente, si cominciò a capire che il vero Aristotele non era in quegli scritti che egli aveva pubblicato per una larga cerchia di lettori, ma proprio in questi esoterici che egli aveva steso come appunti di corsi per i suoi scolari. E la profondità degli esoterici finì, a poco a poco, per far dimenticare la loro difficoltà e il loro linguaggio da iniziati. Anzi, con l'andare del tempo, la situazione finì per capovolgersi del tutto: le opere essoteriche finirono per essere messe da parte e per cadere nell'oblio; per conseguenza andarono perdute, e a noi giunsero solamente gli esoterici, proprio nella sistemazione fatta da Andronico.

2. *I commentatori greci di Aristotele* [2].

Dopo l'edizione di Andronico la produzione dei peripatetici cambiò tono e livello. Anche se un radicale ripensamento di Aristotele non ebbe luogo, si può, tuttavia, parlare di « rinascita aristotelica », che iniziò come *lavoro di esposizione e di esegesi del pensiero esoterico* dello Stagirita e culminò con la creazione dei grandi commentari alle varie opere.

Andronico proponeva una lettura di Aristotele che iniziasse dalla logica, sottolineando il valore strumentale di essa; invece il suo discepolo Boeto di Sidone proponeva di iniziare dalla *Fisica*. Ambedue sembra che propendessero per un'interpretazione naturalistica del pensiero aristotelico.

Nicola di Damasco (a cavaliere fra l'età pagana e l'era cristiana) scrisse un'opera organica *Intorno alla filosofia di Aristotele*, che dovette essere una

[2] L'elenco completo dei commentatori greci pervenutici e pubblicati dall'Accademia di Berlino in esemplare edizione, si troverà nella Bibliografia, § VII, 1.

prima sistematica presentazione dell'Aristotele esoterico.

Con Aspasio (prima metà del secolo secondo d. C.) incomincia la serie dei commentatori. Di lui ci è pervenuta una parte del commento dell'*Etica a Nicomaco*. Come autori di commentari sono ricordati anche Adrasto di Afrodisia ed Ermino, di cui fu discepolo Alessandro di Afrodisia, che fu il maggiore di tutti i commentatori.

Di Alessandro (che coprì un posto di insegnante di filosofia aristotelica ad Atene fra il 198 e il 211 d. C., ci sono giunti: l'imponente commentario alla *Metafisica* (parte di esso è forse in redazione spuria), il commentario agli *Analitici primi*, ai *Topici* e ai *Meteorologici*. Alessandro, per la verità, ha anche un suo pensiero personale, che si scosta dall'ortodossia aristotelica. Egli inclina verso il naturalismo in ontologia e in psicologia, accentuando il carattere immanente della forma, e quindi dell'anima, che egli ritiene mortale. L'intelletto agente che Aristotele diceva essere facoltà immanente all'anima, per Alessandro, è la Causa prima trascendente, entità trascendente e insieme comune a tutti gli uomini. Sarebbe ad opera dell'attività di questo intelletto produttivo trascendente, unico per tutti, sull'intelletto di ciascuno di noi, che avrebbe luogo in noi l'intellezione. Abbiamo, dunque, un contatto diretto con il divino, ma siamo mortali.

Alessandro chiude la serie dei commentatori aristotelici di fede aristotelica. Dopo Alessandro, Aristotele sarà ancora molto letto e studiato, ma in funzione del neoplatonismo e gli aristotelici puri saranno vere e proprie eccezioni, come ad esempio Temistio, nel secolo IV, autore di parafrasi ai trattati aristotelici. Nel neoplatonismo l'aristotelismo si fonderà e si incorporerà, e così il Peripato e i peripatetici cesseranno di esistere come scuola e come filosofia autonoma circa tre secoli prima che ufficialmente le scuole pagane venissero chiuse per ordine di Giustiniano.

Il commentario ad Aristotele continuerà ad avere ancora molta fortuna fra i neoplatonici. La tendenza comune a tutti questi commentatori fu quella di conciliare il più possibile Platone ed Aristotele. Porfirio (discepolo di Plotino), nel secolo III, d. C., fu il primo dei commentatori neoplatonici, e commentò le *Categorie* scrivendo quell'*Isagoge*, che sarà un punto di riferimento di tutti i pensatori medievali.

Dal circolo di Giamblico proviene Dexippo (secolo IV), pure autore di un commento alle *Categorie.*

Fra i neoplatonici delle scuole di Atene e di Alessandria vi furono numerosi commentatori di Aristotele. Siriano (secolo V), che fu il maestro di Proclo, ci ha lasciato un commento alla *Metafisica.* Ammonio, che fu discepolo di Proclo e fu a capo della scuola di Alessandria, commentò *Categorie, De interpretatione* e *Analitici primi.*

Dalla scuola di Ammonio vennero tutti i commentatori del VI secolo: Asclepio, di cui è rimasto un commento parziale alla *Metafisica*; Giovanni Filopono, che commentò opere di logica, la *Fisica*, il *De anima*, la *Metafisica*, il *De generatione et corruptione*, i *Meteorologici* e il *De generatione animalium.*

Discepolo di Ammonio fu anche Simplicio, che mediò la corrente del neoplatonismo alessandrino con quella ateniese. Commentò le *Categorie*, la *Fisica* il *De caelo* e il *De anima.* Nel 529 egli dovette abbandonare Atene e migrare in Persia a causa della chiusura delle scuole pagane ordinata da Giustiniano.

Fra i più giovani discepoli di Ammonio fu anche Olimpiodoro (seconda metà del secolo VI), il quale, oltre ai dialoghi platonici, commentò le *Categorie.* Discepoli di Olimpiodoro furono Elias e Davide, che lasciarono commenti alle *Categorie* e all'*Isagoge* di Porfirio (secolo VII)[3].

[3] Su questi commentatori neoplatonici è ancora assai utile l'ultima parte dell'opera di Zeller, tradotta in italiano: Zeller-

Accanto ai commentatori greci vanno menzionati anche i commentatori bizantini, dei quali i più noti sono Michele di Efeso (di cui ci sono giunti commenti ad alcune opere scientifiche e all'*Etica*) ed Eustrazio (di cui abbiamo un commento agli *Analitici posteriori*) che appartengono al secolo XI e Sofonia, di cui ci è giunto un commento al *De anima.*

(Ricordiamo, infine, che dalle file dei neoplatonici proviene quel Tolomeo che scrisse una *Vita di Aristotele* la quale divenne fonte di informazione di quasi tutte le successive biografie dello Stagirita[4]. Forse Tolomeo fu discepolo di Porfirio e di Giamblico, e visse ad Alessandria nella prima metà del IV secolo.)

3. *Aristotele nel Medioevo*[5].

Nel VI secolo Severino Boezio tradusse in lingua latina l'*Organon* di Aristotele. Circolarono, però, di questa traduzione, solamente le *Categorie* e il *De interpretatione*, mentre le traduzioni degli altri trattati rimasero lettera morta. Queste traduzioni tuttavia si conservarono, tanto che nel secolo XII poterono ancora essere utilizzate, come i recenti studi hanno dimostrato. Il mondo latino, dunque, dal VI al XII

Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, Parte III, vol. VI, a cura di G. Martano, Firenze 1961.

[4] Cfr. Bibliografia, § II, 3.

[5] Per quanto concerne le traduzioni latine medievali di Aristotele abbiamo desunto tutte le preziose indicazioni da E. Franceschini, *Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino*, in AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1956, pp. 144-66. Fondamentale, al riguardo, è l'*Aristoteles latinus* (cfr. Bibl., § V, 1), che è un monumento di erudizione eccezionale. Per quanto concerne il ripensamento medievale di Aristotele rimandiamo alle più accreditate storie della filosofia medievale (Ueberweg-Gayer, De Wulf, Gilson e Vasoli; qui si troverà anche ampia bibliografia).

secolo di fatto conobbe e studiò, di Aristotele, solamente i due primi trattati dell'*Organon*.

Nel frattempo, però, Aristotele rinasceva nel mondo arabo. Nella prima metà del secolo IX a Bagdad fu fondata una scuola di traduttori dal greco, i quali approntarono versioni arabe di Aristotele e di alcuni dei più noti commentatori: Alessandro, Temistio, Porfirio, Ammonio. Venne inoltre tradotta la *Theologia Aristotelis*, che, come è noto, in realtà è una antologia delle *Enneadi* di Plotino. Tutto questo spiega bene come l'interpretazione che gli Arabi dettero di Aristotele fosse di impronta neoplatonica.

Nella seconda metà del secolo IX, Al-Kindi scrisse una *Introduzione allo studio di Aristotele,* codificando i canoni dello Stagirita in una interpretazione di stampo decisamente neoplatonico, che analiticamente applicò anche in commentari alle singole opere.

Al-Farabi proseguì l'opera di commento e di ripensamento di Aristotele nel secolo X, e Avicenna, con maggior originalità, agli inizi del secolo XI.

Ma il commentatore per eccellenza di Aristotele fu Averroè (che « 'l gran comento feo », come dice Dante, *Inf.*, IV, 144), nel secolo XII. Averroè in parte reagì contro l'interpretazione neoplatonica, e, se pure non vi riuscì del tutto, certamente percorse molta strada in direzione opposta ai suoi predecessori. Egli compose tre serie di commenti: 1) « i piccoli commenti », che sono parafrasi riassuntive delle tesi e delle conclusioni di Aristotele, senza le mediazioni teoretiche che portano a tali conclusioni, destinati a coloro che non erano in grado di affrontare la lettura dei testi dello Stagirita; 2) i « commentari medi » in cui Averroè espose la dottrina aristotelica con le relative mediazioni dimostrative accompagnate anche da riflessioni personali; 3) i « commenti maggiori » in cui Averroè presentò i testi aristotelici con la relativa esegesi.

Attraverso la Spagna, la Sicilia e l'Italia meridionale, l'aristotelismo arabo ebbe notevoli influssi sul

pensiero occidentale, che, come dicemmo, fino al secolo XII lesse, di Aristotele, direttamente solo i primi due trattati dell'*Organon*.

Nel secolo XII fra il 1128 e il 1155 Giacomo Veneto esplicò una fervida attività di traduttore, come di recente Minio Paluello ha dimostrato. Egli tradusse: *Gli Analitici primi* e *secondi*, i *Topici*, gli *Elenchi*, la *Fisica*, il *De anima*, parte dei *Parva naturalia*, la *Metafisica* e scolii greci ai *Primi analitici* e al primo libro della *Metafisica*[6]. Gran parte del *Corpus aristotelicum* venne pure tradotto, nello stesso secolo, da autori per ora non ancora identificati. Alla fine di questo secolo restavano da tradurre in latino solamente le seguenti opere di Aristotele: *De caelo*, i primi tre libri delle *Meteore*, forse la *Politica* e gli *Economici*, i trattati sugli animali, la *Retorica* e la *Poetica*.

Nella prima metà del secolo XIII Roberto Grossatesta, con alcuni collaboratori, tradusse, tra l'altro, il *De caelo*, l'*Etica a Nicomaco* con i commenti di Eutrazio, Michele di Efeso e Aspasio.

Alla corte di Manfredi, Bartolomeo da Messina tradusse numerose opere scientifiche dello Stagirita.

Infine, nella seconda metà del secolo XIII, dominò come traduttore Guglielmo di Moerbeke, il quale, in parte utilizzando precedenti traduzioni, in parte ritraducendo *ex novo*, mise a disposizione del lettore occidentale tutto Aristotele. Così Ezio Franceschini riassume i risultati delle ricerche circa le traduzioni di Guglielmo di Moerbeke:

> Guglielmo corregge le seguenti versioni a lui precedenti: *Sophistici Elenchi* (di Boezio); *Analytica Posteriora, Physica, De Anima, De Memoria, De Longitudine, De Iuventute, De Respiratione, De Morte* (tutte di Giacomo Veneto); *De Generatione, De Sensu, De Somno,*

[6] L. Minio Paluello, *Jacobus Veneticus Grecus, Canonist and Translator of Aristotle*, « Traditio », VIII, 1952, pp. 265-304.

Metaphysica Media, Politica Vetus, De Partibus Animalium (?); anonime: *Liber Ethicorum, De Caelo, Simplicius in De Caelo* (Roberto Grossatesta). Traduce ex novo le seguenti: *Meteora*, il commento di Alessandro di Afrodisia alle Meteore (1260); il commento di Giovanni Filopono al I e al III libro del *De Anima* (1268); il commento di Temistio al *De Anima* (1267); il commento di Simplicio ai *Predicamenta* (con il testo aristotelico: 1266); il commento di Anonimo al *Periermeneias*; il libro XI (K) della *Metafisica*; i libri III-VIII della *Politica*, la *Rhetorica*; l'*Epistola ad Alexandrum*; la *Poetica*; il *De Historia Animalium*, il *De Progressu Animalium*, il *De Motu An.*, il *De Generatione An.*, il commento di Alessandro di Afrodisia al *De Sensu*[7].

Nei secoli XII e XIII vennero altresì eseguite numerose versioni di Aristotele dall'arabo; nel secolo XIII soprattutto nell'ambito del commento averroistico.

Accanto alle traduzioni si ebbero nel secolo XIII e nel successivo numerosi commentari. Quelli che ora indicheremo sono solo i più noti; molti sono ancora inediti e un catalogo completo di essi non è stato ancora compilato. Commenti agli *Analitici secondi* e agli *Elenchi*, nonché un compendio della *Fisica* scrisse Roberto Grossatesta. Parafrasi di opere aristoteliche (alla logica, alla *Fisica* alla *Metafisica* all'*Etica* e alla *Politica*) scrisse Alberto Magno. Chiari e puntuali commentari, ancor oggi largamente utilizzabili, scrisse Tommaso d'Aquino: al *De interpretatione*, alla *Fisica*, alla *Metafisica*, all'*Etica*, al *De anima*, al *De sensu et sensato*, al *De caelo et mundo*, ai *Meteorologici*, alla *Politica*. Ruggero Bacone scrisse le *Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis* e le *Quaestiones supra libros Primae Philosophiae*. Egidio Romano commentò il *De generatione*, il *De anima*, la *Fisica*, la *Metafisica* e scritti di logica. A Enrico di Gand sono attribuite

[7] Franceschini, *op. cit.*, p. 160.

le *Quaestiones supra Metaphysicam Aristotelis* e un commento alla *Fisica*. Di Scoto ricorderemo le *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Di Ockham ricorderemo: *Expositio in librum Porphirii, In librum Predicamentorum, In duos libros Perihermeneias, In duos Libros Elenchorum, Expositio in octo libros Physicorum* e *Quaestiones in libros Physicorum* (inedite).

L'interpretazione che il medioevo diede di Aristotele, come già accennammo, risentì fortemente dell'interpretazione neoplatonico-avicennistica. Del resto, oltre che l'influsso dei commentatori arabi, spingeva fatalmente a questa interpretazione l'attribuzione ad Aristotele del *Liber de causis*, che, come sappiamo, è un estratto dalla *Elementatio theologica* di Proclo (san Tommaso si accorgerà della dipendenza del *Liber de causis* dall'*Elementatio*).

Come è noto, Aristotele non fu subito accolto dai pensatori cristiani. I libri di logica e di etica furono bene accetti, mentre i libri di metafisica, fisica e cosmologia furono considerati contrari alla dottrina della Rivelazione, in quanto sostenevano l'eternità del mondo: tanto più che pensatori immanentistici ed ereticheggianti, come Amalrico di Bene e Davide di Dinant, sembravano trovare sostegni nella dottrina di Aristotele. A partire dal 1210 le opere fisiche e metafisiche di Aristotele a Parigi furono proibite. Ma le proibizioni furono vane e quelle opere di Aristotele andarono vieppiù affermandosi. Citiamo un fatto altamente significativo: Urbano IV, nel 1263, ribadiva la proibizione, ma lasciava che, proprio alla sua corte, Guglielmo di Moerbeke traducesse quelle opere che egli proibiva. In realtà, dalla seconda metà del XIII sec. Aristotele era divenuto il filosofo le cui opere costituivano, nelle università, i libri di testo per l'insegnamento della filosofia nelle facoltà delle arti.

La storia dell'interpretazione medievale di Aristotele coincide con la storia del pensiero arabo e

della scolastica, cioè con la parte più cospicua della filosofia medievale. Il problema principe, sia presso gli Arabi che nel mondo latino, fu quello della conciliazione delle dottrine aristoteliche con i testi sacri. Limitandoci all'Occidente, che è quello che a noi maggiormente interessa, sono rilevabili almeno tre posizioni diverse assunte nei confronti di Aristotele: *a*) un gruppo di pensatori assunse nei confronti dello Stagirita una posizione negativa più o meno sfumata, sostenendo la necessità di un ritorno all'agostinismo (così Guglielmo d'Auvergne, Alessandro di Hales, Roberto Grossatesta e il grande Bonaventura); *b*) altri, come Alberto Magno e soprattutto Tommaso d'Aquino, tentarono di operare una mediazione integrale fra Aristotele e la dottrina rivelata (l'introduzione del teorema della distinzione fra essenza ed esistenza permise a Tommaso di fondare a livello razionale il principio della creazione e di riformare alle radici l'aristotelismo rendendolo in tal modo conciliabile con la fede); *c*) Sigieri di Brabante, infine, non preoccupandosi di conciliare Aristotele con la fede, diede del pensiero dello Stagirita un'interpretazione di stampo decisamente averroistico. Respinse la riforma tomistica e sostenne che per Aristotele il mondo è eterno e senza alcun inizio, e, dunque, necessario, dato che da sempre il Motore Immobile attira e muove l'universo, che l'intelletto possibile è una sostanza separata unica per tutti gli uomini. Per superare l'opposizione che in tal modo si creava fra il pensiero di Aristotele e i dogmi della fede, Sigieri introdusse la distinzione fra due ordini di verità cioè delle verità di fede e delle verità di ragione.

In complesso si deve dire che il medioevo ha tratto da Aristotele le categorie essenziali per intendere Dio (supremo essere, suprema forma, pensiero di pensiero), il cosmo (struttura ilemorfica degli enti materiali, atto e potenza e tutti i concetti a questi connessi; finitudine del mondo e sua struttura) e

l'uomo stesso (il concetto di anima come forma sostanziale, i processi della conoscenza, il concetto di virtù). Per la verità, la Rivelazione doveva trasformare quelle categorie e dare loro valenze inedite. Ma, di questo, i filosofi medievali furono solo in parte consapevoli. Le più recenti interpretazioni della filosofia medievale stanno vieppiù mostrando quanto fosse semplicistico il vecchio schema che nella scolastica vedeva un mero adattamento di Aristotele alle esigenze della Rivelazione. In ogni caso, resta vero che il fondatore del Peripato stimolò e fecondò il pensiero del medioevo come nessun filosofo fece nelle successive età. L'epiteto che Dante diede ad Aristotele chiamandolo il « maestro di color che sanno » esprime a perfezione il sentire di tutta una epoca.

4. *Aristotele nel Rinascimento e nei primi secoli dell'età moderna*[8].

Se Dante diede lo scettro del sapere ad Aristotele, Petrarca, aprendo l'età dell'Umanesimo, lo diede invece a Platone. In effetti, nella filosofia umanistico-rinascimentale fu Platone che stimolò prevalentemente la riflessione filosofica. Tuttavia anche Aristotele, sia pure in subordine, godette di una nuova rinascita.

Il volto di Aristotele, nell'età rinascimentale, muta notevolmente rispetto all'età medievale: tra l'altro si afferma in questa età il mito dell'opposizione radi-

[8] Per l'approfondimento di questo punto rimandiamo alle più qualificate storie della filosofia moderna e agli studi sull'Umanesimo e sul Rinascimento. Utilissimo resta sempre il III vol. della *Grundriss* dell'Ueberweg, per le preziose indicazioni. Per la parte concernente la cosiddetta « seconda scolastica », di solito trascurata, rimandiamo a F. Copleston, *Storia della filosofia*, vol. III: *Da Occam a Suarez*, Brescia 1966 (ediz. orig. 1953; 1960²), pp. 421 sgg.

cale fra i due filosofi. In realtà, questa opposizione nasce dal conflitto di due ideali: gli amanti delle lettere e gli spiriti religiosi troveranno in Platone (neoplatonicamente inteso) il loro cibo spirituale, mentre gli amanti delle scienze, gli spiriti laici e amanti dell'empiria troveranno il loro cibo in Aristotele. Platone e Aristotele diventeranno, così, due simboli: il primo il simbolo di una visione della realtà trascendentistico-religioso-spiritualistica, l'altro di una visione della realtà prevalentemente naturalistico-empiristica. Il celebre affresco della Scuola di Atene di Raffaello, rappresenta visivamente questa opposizione in maniera mirabile, effigiando Platone col dito puntato verso invisibili metafisiche altezze, Aristotele col dito puntato verso i visibili fenomeni dell'esperienza.

Primo sostenitore dell'opposizione fra Aristotele e Platone fu Giorgio Gemisto Pletone, che venne in Italia da Bisanzio, in occasione del concilio di Firenze. Egli intendeva riunificare le religioni sulla base della metafisica del platonismo (neoplatonicamente inteso), che riteneva senza paragone superiore all'aristotelismo. La sua *Comparazione della filosofia di Platone e di Aristotele* (composta intorno al 1440) provocò una vivacissima reazione fra gli aristotelici e diede origine ad una serie di scritti polemici. Ricorderemo Giorgio Scholario Gennadio, che scrisse *Sui dubbi di Pletone intorno ad Aristotele.* Contro Pletone scrisse anche Teodoro Gaza. Famosa fu soprattutto la risposta a Pletone composta da Giorgio da Trebisonda, *Comparazione dei filosofi Platone e Aristotele* (1455), alla quale rispose Basilio Bessarione con lo scritto: *Contro un calunniatore di Platone* (1469).

Giorgio Gennadio (morto intorno al 1464), Giorgio Trapeziunzio (morto nel 1484), Teodoro Gaza (1400-1478), Ermolao Barbaro (morto nel 1493) sono da considerare gli iniziatori dell'aristotelismo rinascimentale. Trapeziunzio approntò nuove traduzioni di

scritti aristotelici e commentò soprattutto la logica. Anche Teodoro Gaza tradusse opere di Aristotele e di Teofrasto. Ermolao Barbaro, oltre a scritti aristotelici, tradusse commentari di Temistio. (Bisogna ricordare, proveniente da opposta sponda, l'eccellente traduzione della *Metafisica* fatta dal Bessarione.)

L'Aristotele che rinasce, come abbiamo già accennato, è un Aristotele antiplatonico e anche fortemente antiscolastico: Ermolao considerava Alberto e Tommaso (così come Averroè) dei « barbari ».

Fra gli aristotelici rinascimentali si possono individuare due orientamenti secondo opposte posizioni interpretative: quella degli averroisti, che poneva l'accento sull'intelletto possibile unico per tutti, e quella degli alessandristi, che sottolineava invece la mortalità dell'anima. Le due posizioni andarono però via via sfumandosi e fondendosi. Centro dell'averroismo fu l'Università di Padova, mentre l'iniziatore dell'interpretazione alessandrista fu Pietro Pomponazzi.

Fra gli aristotelici che si ispirarono in qualche modo all'averroismo ricorderemo: Nicoletto Vernia (morto nel 1499), Agostino Nifo (morto nel 1546) che si riavvicinò poi al tomismo, Alessandro Achillini (morto nel 1512) e Marco Antonio Zimara (morto nel 1532).

Seguace del Pomponazzi (1462-1524) fu Simone Porzio (morto nel 1555). In senso naturalistico intese Aristotele Cesare Cesalpino (morto nel 1603). Si avvicinarono all'interpretazione alessandrista Giacomo Zabarella (morto nel 1589) e Cesare Cremonini (morto nel 1631).

Fuori d'Italia si occuparono di Aristotele con esposizioni e commenti J. Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Etaples, morto nel 1537, che fu l'iniziatore dell'Umanesimo francese), Pietro Ramo (Pierre de La Ramée, morto nel 1572), che criticò la logica aristotelica, ma scrisse commenti agli scritti logici, alla *Fisica* e alla *Metafisica.* Lo stesso Filippo Melantone (1497-1560) fu molto sensibile al verbo aristotelico.

Molte delle traduzioni e dei commentari umanistici e rinascimentali di Aristotele restano tutt'ora da scoprire o rimangono inediti. Un catalogo di queste opere non è ancora stato fatto e nemmeno programmato.

Una rinascita di Aristotele di stampo scolastico si ebbe invece ad opera dei Domenicani e poi ad opera dei Gesuiti (il cui ordine fu fondato nel 1540), in connessione della loro opera svolta a favore della Controriforma.

Fra i Domenicani ricorderemo: Domenico di Fiandra (morto verso il 1500), che scrisse delle *Quaestiones* sulla *Metafisica* dello Stagirita; Crisostomo Javelli (morto verso la metà del 1500), che commentò, fra l'altro, la *Metafisica*, l'*Etica*, la *Politica*, il *De anima*; Francesco Silvestri, detto il Ferrarese (morto nel 1528), che scrisse, fra l'altro, *Questioni sulla Fisica* e sul *De anima*; Tommaso de Vio (morto nel 1534), che commentò le opere di logica e il *De anima*.

Dopo il Concilio di Trento si segnalarono Domenico Soto (morto nel 1560), che commentò la *Fisica* e il *De anima*; Francesco Toledo (morto nel 1596), che commentò opere di logica, la *Fisica*, il *De anima* e il *De generatione*; Pietro Fonsèca (morto nel 1599), che commentò la *Metafisica*; Francesco Suárez (morto nel 1617), di cui sono degne di menzione le *Disputationes metaphysicae*. Ricorderemo, da ultimo, Silvestro Mauro (1619-1687), che commentò in modo chiaro e lineare tutto l'Aristotele filosofo (*Logica, Retorica, Poetica, Etiche, Politica, Economico, Fisica, Il cielo, Il mondo, La generazione, L'anima, Parva naturalia, Metafisica*), pubblicati a Roma nel 1668 (è ancora reperibile la riedizione pubblicata a Parigi nel 1885: *Aristotelis Opera Omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a* Silvestro Mauro, 4 voll.).

Ma la filosofia moderna aveva preso tutt'altra via: dopo Galilei, Bacone e Cartesio, Aristotele viene

pressoché dimenticato; Leibniz costituisce la tipica eccezione che conferma la regola. Il grande Kant ignorerà quasi del tutto gli scritti dello Stagirita. La logica formale aristotelica, che egli conosce e loda, è in realtà la logica ampiamente rielaborata dalla tradizione scolastica, la metafisica con cui fa i conti è quella razionalistica di Wolff mentre le etiche che gli serviranno da confronto sono quella epicurea e stoica. E così gli altri grandi filosofi, fino a Hegel, ignoreranno gli scritti di Aristotele.

5. *La rinascita di Aristotele nei secoli XIX e XX.*

Nel corso dell'800 due avvenimenti mutarono radicalmente la situazione a favore di Aristotele: la netta rivalutazione della filosofia dello Stagirita fatta dallo Hegel e la grande edizione critica del *Tutto Aristotele* promossa dall'Accademia di Berlino e curata dal Bekker insieme ad altri filologi di chiara fama.

Hegel prese drastica posizione a favore di Aristotele soprattutto nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* (che, come è noto, nacquero da una serie di corsi universitari tenuti a Jena nel 1805-1806, ad Heidelberg nel 1816-1817 e nel 1817-1818 e infine a Berlino fra il 1819 e il 1820), lezioni pubblicate postume dal Michelet nel 1933 e con ampliamenti nel 1840-1844 [9]. Ecco alcune delle affermazioni dello Hegel estremamente significative: « egli [Aristotele] è uno dei più ricchi e profondi genii scientifici che siano mai esistiti, un uomo cui nessuna età può porre a fianco l'eguale » (vol. II, p. 275). Ed ecco come il filosofo tedesco stigmatizza l'ignoranza della sua epoca intorno alla filosofia di Aristotele:

[9] Esiste dell'opera una buona traduzione italiana a cura di E. Codignola e di E. Sanna, Firenze 1930 sgg., tuttora in commercio, da cui trarremo le citazioni.

A trattare estesamente di Aristotele induce fra l'altro la considerazione che a nessun altro filosofo è stato fatto più grave torto, con tradizioni scevre di ogni ombra di pensiero che si sono tramandate intorno alla sua filosofia e che sono in auge anche oggi, sebbene egli per tanti secoli sia stato il maestro di tutti i filosofi. Infatti a lui si attribuiscono opinioni diametralmente opposte alla sua filosofia. Mentre Platone è molto letto, i tesori aristotelici per secoli fino all'età moderna sono rimasti pressoché sconosciuti, e intorno a lui prevalgono i più infondati pregiudizi. Quasi nessuno conosce le sue opere speculative, logiche; a quelle circa la storia naturale si è resa modernamente una certa giustizia, non così alle sue vedute filosofiche. Per esempio, è opinione quasi universale che la filosofia aristotelica e la platonica siano diametralmente opposte come realismo a idealismo: e l'aristotelica sarebbe realismo nella forma più triviale. Platone avrebbe posto come principio l'ideale, cosicché l'interna idea attingerebbe da se stessa nella sua creazione; secondo Aristotele, invece, l'anima sarebbe una *tabula rasa*, che riceverebbe in maniera affatto passiva tutte le sue determinazioni dall'esterno; la filosofia aristotelica sarebbe adunque empirismo, lockismo della peggior lega ecc. Vedremo quanto poco ciò risponda a verità. Di fatto Aristotele ha superato per profondità speculativa Platone, giacché conobbe la più profonda tra le speculazioni, l'idealismo, e vi si attenne, nonostante la parte amplissima concessa all'empirismo. Tuttavia, specialmente presso i francesi, si hanno ancora opinioni assolutamente erronee su Aristotele. Fino a quale punto la tradizione continui ad attribuirgli ciecamente certe affermazioni, senza curarsi di verificare se esse si trovino veramente nei suoi libri, è provato dal fatto che negli antichi trattati d'estetica le tre unità del dramma — unità d'azione di tempo di luogo — sono magnificate come *les règles d'Aristote, la saine doctrine*. Invece Aristotele (*Poet.* capp. 8 e 5) parla soltanto dell'unità di azione, e incidentalmente anche dell'unità di tempo, non fa mai motto della terza, l'unità di luogo [p. 276].

Ed ecco l'affermazione più forte dello Hegel a favore di Aristotele: « Se [...] la filosofia venisse presa sul serio, non vi sarebbe cosa più degna che

tenere un corso di lezioni su Aristotele, il più degno d'essere studiato fra gli antichi filosofi » (p. 293).

Naturalmente, l'interpretazione dello Hegel è fortemente aprioristica, perché egli legge Aristotele in funzione delle proprie categorie; tuttavia resta l'aspetto positivo di cui s'è detto.

L'altro grande avvenimento di cui si è già sopra accennato fu l'edizione di *Tutto Aristotele* del Bekker: *Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica*. I primi due volumi, contenenti il testo critico di tutte le opere, furono pubblicati nel 1831; il vol. III, uscito esso pure nel 1831, contiene varie traduzioni latine; il IV, uscito nel 1836, contiene estratti dai commentari greci; il V, uscito nel 1880, contiene i *Frammenti* e l'*Index aristotelicus*. Gli scolii furono curati dal Brandis (e alcuni supplementi furono approntati dall'Usener), furono inseriti nel volume quinto), i frammenti furono raccolti da V. Rose, l'*Index* fu preparato da H. Bonitz (cfr. l'edizione del Bekker ripubblicata da O. Gigon, Berlin 1960 sg.). Brandis, fra il 1853 e il 1860, presentò un'esposizione accuratissima del pensiero aristotelico, fondata su solide basi filologiche, dedicando all'argomento ben tre dei sei volumi della sua celebre opera *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*. Il Bonitz, oltre all'*Index*, che resta tuttora uno strumento indispensabile di lavoro, diede un eccellente commentario (oltre che una nuova edizione critica della *Metafisica*), in lingua latina (*Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz, 2 voll., Bonn 1848 sg.) di carattere storico-filologico. Il Rose, con la sua edizione dei frammenti (che poi rifece nel 1886 per la « Bibliotheca teubneriana »), e con il precedente volume *Aristoteles pseudepigraphus* (Leipzig 1863) gettò le basi per la rinascita degli studi sull'Aristotele essoterico (egli riteneva paradossalmente tutti i frammenti degli essoterici come non autentici).

Alla scuola di Bekker e di Brandis si formò, come

filologo, F. A. Trendelenburg (mentre in filosofia risentì della problematica hegeliana), il quale, oltre ad un volumetto, che è un vero gioiello di perfezione e di chiarezza, in cui presentò e commentò sistematicamente i testi fondamentali della logica (*Elementa logicae aristoteleae*, Berlin 1836, più volte riedito), scrisse la prima grande *Storia della dottrina delle categorie*, incentrata principalmente su Aristotele nonché l'edizione critica con un commentario in latino del *De anima* (*Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846, più volte riedito e *Aristotelis De anima libri tres*, 1833; editio altera emendata et aucta, Berlin 1877). L'opera sulle categorie, che interpretava la genesi delle categorie in chiave grammaticale, diede origine ad una serie di discussioni ad alto livello, che sviscerarono a fondo tutta la problematica relativa alla dottrina aristotelica delle categorie (nella discussione scese in campo lo stesso Bonitz). Alla scuola di Trendelenburg si formò F. Brentano, che, col suo *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (del 1862), interpretò l'ontologia aristotelica in modo assai originale, ricostruendo la « tavola » dei significati dell'essere secondo lo Stagirita, mostrando il legame che unisce i vari significati e la relazione analogica che li lega tutti alla sostanza. Brentano, come sotto diremo, ebbe influssi su Heidegger, da cui si diparte tutta una corrente di interpreti di Aristotele, ancora oggi viva.

Queste opere restarono a lungo autorevoli punti di riferimento e sono tuttora di indispensabile lettura.

Ricorderemo ancora, fra le opere dell'800 che ebbero un notevole peso nell'ambito degli studi aristotelici: F. Biese, *Die Philosophie des Aristoteles*, 2 voll., Berlin 1835-42; F. Ravaisson, *Essai sur la Metaphysique d'Aristote*, 2 voll., Paris 1837-46, che intende l'ontologia aristotelica in chiave spiritualistico-neoplatonica; Th. Waitz, che diede una nuova edizione critica con eccellente commentario in lingua latina dell'*Organon* (*Aristoteles, Organon*, 2 voll., Leipzig 1844; Aalen 1965 rist. anast.); A. Schwegler, che diede un'edizione, con traduzione e commentario analitico della *Metafisica*: *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar*, 4 voll., Tübingen 1847 sg. (Frankfurt 1960 rist. anast.), in cui sono coglibili influssi hegeliani; Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, Leipzig 1855 (Graz 1955 rist. anast.), che risente pure di influssi hegeliani.

Il lavoro che maggiormente incise sulla cultura filosofica fu il volume II, 2 della *Philosophie der Griechen* di E. Zeller (1878[3]), di cui è in corso la traduzione italiana (l'ultima parte del volume è anzi già stata pubblicata a Firenze, presso la Nuova Italia nel 1966, con aggiornamenti di A. Plebe), in cui l'ispirazione hegeliana si fa sentire, sia pure in maniera attenuata. Zeller vede Aristotele come colui che tentò bensì di conciliare concetto puro ed empiria, ma non vi riuscì a motivo della strutturale inconciliabilità dell'universale con l'individuale. E poiché, per lo Zeller, l'individuo sarebbe per Aristotele la vera sostanza, essa risulterebbe, al limite, inconoscibile, essendo veramente conoscibile soltanto l'universale. Quasi tutta la manualistica ripeterà, in larga misura, l'interpretazione dello Zeller.

Di gran lunga inferiore risultò il volume su Aristotele del Gomperz nell'ambito dei suoi *Griechische Denker*, a cavaliere fra l'800 e il 900 (traduzione italiana, Firenze 1962), giacché, nell'intento di reagire contro l'interpretazione spiritualistica ed idealistica, diede di Aristotele una lettura in chiave positivistica così pesante, da giungere a deformare notevolmente il volto dello Stagirita.

Una interpretazione che corregge in senso realistico la lettura idealistica del Prantl, diede il Meier con la sua *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 voll., Tübingen 1896-1900 (rist. anast. Hildesheim 1969-1970). Da noi G. Calogero (*I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927) ha tentato di seguire una

via di mezzo fra Prantl e Maier (egli vede la logica aristotelica scissa fra momento noetico e momento dianoetico).

A cavaliere fra l'800 e il '900 la letteratura su Aristotele si fece fittissima, le posizioni degli autori divennero via via più sfumate e polivoche, sì che è impossibile tracciare un quadro di insieme se non con una serie di puntualizzazioni, che, in questa sede, sono impossibili [10].

Schematizzando notevolmente è tuttavia possibile distinguere i seguenti indirizzi secondo i quali sembra muoversi la letteratura dei secoli XIX e XX:

1) *Un indirizzo idealistico-spiritualistico* iniziato, come vedemmo, dallo Hegel, che si è dimostrato fruttuoso soprattutto in quegli autori che da lui hanno preso solamente alcuni spunti, ridimensionandoli in funzione degli strumenti filologici che l'edizione Bekker dal 1831 in poi mise a disposizione.

2) *Un indirizzo positivistico*, di cui Gomperz è il tipico rappresentante. Se non alle dottrine del positivismo ottocentesco, certo alla mentalità positivistica si ispirano anche alcuni interpreti del '900 (per esempio il Solmsen).

3) *Un indirizzo heideggeriano.* Brentano, come si disse, influenzò Heidegger (*Sein und Zeit* inizia con un riassunto delle conclusioni del libro del Brentano sull'essere Aristotelico), il quale, del resto, non esitò a dire: « mettete da parte la lettura di Nietzsche e studiate prima dieci o quattordici anni Aristotele ».

[10] Per un dettagliato quadro rimandiamo a E. Berti, cap. *Aristotele* nelle *Questioni di storiografia filosofica*, di prossima pubblicazione presso La Scuola di Brescia (l'Autore ci ha gentilmente fornito le bozze); il taglio della bibliografia del Berti rappresenta l'esatto complemeto di questo nostro capitolo. Per mancanza di spazio indicheremo solo alcuni dei nomi più significativi degli studiosi di Aristotele, senza, peraltro, poter dare tutte le indicazioni delle loro opere, che si ritroveranno però nella Bibliografia. Utili completamenti di quanto è qui detto sono anche i lavori indicati nella Bibliografia, § I, 2.

Seguono questo indirizzo: K. Schilling Wollny, W. Bröcker, E. Tugendhat, L. Lugarini, in parte P. Aubenque, e altri.

4) *L'indirizzo neoscolastico.* (A Lovanio fu fondata una intera collana di studi aristotelici, nella quale uscirono opere di insigni aristotelisti quali A. Mansion, E. Nuyens e G. Colle; dal « Pontifical Institute of Medioeval Studies » di Toronto è uscita una delle più belle monografie sulla metafisica aristotelica a firma di J. Owens; in Italia è stata fondata una nuova collana che dovrebbe presentare tutte le opere filosofiche di Aristotele con ricco commentario.) Precisiamo che, contrariamente a quanto semplicisticamente si crede da molti, i Neoscolastici non sono interessati a tomistizzare Aristotele, quanto, invece, a comprenderlo nei limiti dell'economia del suo pensiero, per meglio intendere le novità di Tommaso, mentre i Neoclassici in genere sono interessati a far emergere l'originalità e la validità di una certa impostazione speculativa dei problemi, quale appunto si trova in Aristotele.

5) *L'indirizzo storico-filologico* che, almeno nelle intenzioni, vorrebbe mantenersi filosoficamente neutrale. È tuttavia rarissimo che ciò accada, specie nei lavori di largo respiro. In ogni caso è da rilevare come, da questo indirizzo di filologi, sia nata l'interpretazione cosiddetta genetica, inaugurata nel 1923 da Werner Jaeger e di cui sotto diremo (Jaeger fu discepolo del grande Wilamowitz).

6) Infine, per l'interpretazione della logica si è diffusa una tendenza ad intendere l'*Organon* in base ai canoni della moderna *logica formale o logistica.* (Cfr. in particolare il Lukasiewicz e i seguaci, in Italia in particolare M. Mignucci.) Infine menzioneremo una tendenza, soprattutto forte nei paesi di lingua inglese a studiare la *Retorica* e in genere Aristotele dal punto di vista della linguistica moderna.

6. *L'innovazione del metodo genetico e la riscoperta del giovane Aristotele.*

Poiché l'interpretazione genetica ha introdotto un metodo non solo nuovo ma rivoluzionario nella lettura di Aristotele e ha messo in moto una vera e propria Aristoteles-Renaissance, almeno nella cerchia degli eruditi, dobbiamo brevemente illustrarne le caratteristiche e indicarne gli esiti.

Nel 1923 Werner Jaeger pubblicava il volume *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (traduzione italiana di Guido Calogero, Firenze 1935, più volte ristampata). Jaeger era già noto come studioso di Aristotele per aver pubblicato nel 1912 *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, in cui, però, ancora adottava i canoni interpretativi della filologia tedesca dell'800. Nell'*Aristoteles*, invece, egli elaborò la nuova ipotesi della evoluzione spirituale di Aristotele, destinata ad avere la più larga fortuna. Non è una esagerazione affermare, come qualcuno ha fatto, che tutta la letteratura aristotelica posteriore al 1923 è, in qualche modo, una presa di posizione pro o contro le conclusioni di questo libro. Lo Jaeger cerca di ricostruire la storia spirituale dello Stagirita dal periodo dell'Accademia agli ultimi anni. Aristotele sarebbe passato da una fase platonica ad un sempre più accentuato interesse per l'esperienza e per il mondo empirico, progressivamente attenuando i suoi interessi per il trascendente e per la metafisica. Nel periodo accademico Aristotele avrebbe fedelmente aderito al platonismo. Negli anni immediatamente successivi alla morte di Platone, egli, ad Asso, avrebbe cominciato a criticare Platone pur non rigettando interamente Platone, concependo la metafisica come dottrina del soprasensibile. Successivamente Aristotele avrebbe rivolto i suoi interessi alle sostanze e alle entelechie immanenti, fino a giungere a concepire la metafisica come fenomenologia dei diversi significati

dell'essere. Alla fine della sua vita si sarebbe interessato quasi esclusivamente delle scienze empiriche. Tutte le branche della filosofia aristotelica mostrerebbero tracce di tale parabola evolutiva, che muove dal platonismo e finisce nell'empirismo. Ma ciò che più interessa è il fatto che tale evoluzione avrebbe introdotto una disparità non solo fra le opere giovanili e quelle della maturità, ma all'interno di tutte le opere di scuola. Anzi, e questa è la tesi più eversiva, le opere di scuola, iniziate già nel periodo di Asso, sarebbero costituite da successive stratificazioni, ciascuna espressione di una diversa fase dell'evoluzione spirituale dello Stagirita, e fra le varie parti non sussisterebbe non solo alcuna unità letteraria, ma nemmeno omogeneità speculativa e quindi unità filosofica. Scrive lo Jaeger ad esempio a proposito della *Metafisica*:

> Non è legito considerare come unità i brani raccolti nel corpus metaphysicum, e di porre a base del loro contenuto confronto una categoria comune, ottenuta facendo la media di elementi affatto eterogenei [...]. Affatto illecito è partire dal presupposto della sua omogeneità filosofica, per nascondere i problemi che esso pone ad ogni passo anche dal punto di vista del contenuto. Da respingere è ogni tentativo di ricostruire coi brani superstiti una postuma unità letteraria, mercè la trasposizione o la esclusione di libri. Ma non meno da rigettare è la precipitata ammissione della loro unità filosofica, a scapito delle caratteristiche dei singoli documenti di un'attività di pensiero che con gli stessi problemi lottò senza tregua per decenni, e che sta a rappresentare un momento fecondo, un grado dello sviluppo per una formulazione nuova [trad. cit., p. 226].

Le conclusioni dello Jaeger, accolte dapprima da molti in modo entusiastico, rivelarono ben presto la loro precarietà, proprio saggiate in funzione dello stesso metodo genetico. Così H. von Arnim mostrò la possibilità di rovesciare esattamente il senso della

parabola evolutiva disegnata dallo Jaeger. Le ipotesi del von Arnim furono messe largamente a profitto da Paul Gohlke e da Max Wundt, i quali ricostruirono una parabola dell'evoluzione di Aristotele che va dall'empirismo al recupero del platonismo. Oggioni tentò di combinare le due possibilità, mostrando un Aristotele che, insieme, muove verso l'empirismo ma continua a ricadere nel platonismo. I. Düring, per contro, ha cercato di dimostrare come Aristotele non sia mai stato platonico nel senso voluto dallo Jaeger, avendo sempre saputo assumere posizioni sue personali. Infine, altri hanno dimostrato come gli elementi platonici e aristotelici si equilibrino sempre, fin dagli scritti giovanili. Altri studiosi hanno poi cercato di applicare il metodo genetico allo studio di un unico concetto o di una unica dottrina nel corso di tutto il *corpus*, come fece il Nuyens per la dottrina dell'anima, con risultati contrastanti con quelli jaegeriani. Infine lo Zürcher credette di poter dimostrare, sfruttando il metodo genetico, che il *Corpus aristotelicum* non è autentico se non del venti per cento; l'ottanta per cento sarebbe infatti opera di Teofrasto; Aristotele sarebbe rimasto sempre platonico, Teofrasto sarebbe invece passato dal platonismo all'empirismo. (Il lettore troverà analitica messa a punto delle varie tesi e dei vari interpreti nei seguenti lavori: Berti, *La filos. d. primo Arist.*, cit., pp. 9-122; Reale, *Il concetto di filos. prima*, cit., pp. 327-373 e *passim* e Plebe, aggiornam. a Zeller, *La filos. dei Greci*, *passim*.)

Il metodo genetico è oggi ormai giunto alle colonne d'Ercole; gli ultimi seguaci di esso non si intendono ormai più fra di loro, perché, come già dicemmo, col metodo genetico è stato possibile dimostrare tutto e il contrario di tutto. Esso reggerebbe solo se le opere di scuola o le parti di cui esse sono costituite fossero effettivamente databili, ossia se ci fosse giunta qualche testimonianza esterna sull'epoca

della loro composizione; infatti, dall'analisi del loro contenuto, essendo esse sostanzialmente costituite di corsi di lezioni via via rimaneggiati, è strutturalmente impossibile risalire alla data di composizione. Di più gli scritti aristotelici, pur privi di unità letteraria così come sono, non possono che essere letti unitariamente per la fondamentale ragione che, non essendo mai usciti dalle mani di Aristotele, ed essendo stati via via sempre elaborati, *hanno assunto quella fisionomia precisa che il loro autore intendeva che avessero.* Insomma, poiché Aristotele non ha ripudiato opere o parti di esse, egli resta « unitariamente » responsabile di esse. Gli esoterici non possono essere trattati alla stregua di tanti zibaldoni.

Gli esiti positivi più notevoli raggiunti dal metodo inaugurato dallo Jaeger sono i seguenti. *a*) La riscoperta dell'Aristotele degli scritti giovanili (essoterici). E. Bignone, applicando i canoni jaegeriani, nel suo *Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1936) ha addirittura potuto reinterpretare la filosofia ellenistica in nuova prospettiva (sui risultati generali di questa riscoperta si veda Berti *La filos. del primo Arist.*, cit., *passim*). *b*) La dimostrazione che Aristotele storicamente e teoreticamente non si intende se non nei suoi dialettici rapporti con il platonismo. *c*) Un approfondimento e un vaglio critico delle opere più significative di Aristotele veramente capillare, che ha fatto emergere molti e importanti elementi nuovi, utili alla sempre più adeguata comprensione dei testi. *d*) Un senso più vivo della storicità del pensiero dello Stagirita, in passato troppo astrattamente e antistoricamente considerato.

In alternativa all'Aristotele « genetico » è stato proposto e si propone, da un lato, un Aristotele problematico, cui ha dato espressione paradigmatica l'Aubenque, vicino alla corrente degli heideggeriani e, dall'altro, l'Aristotele dei neoclassici, che cercano di liberarlo dalle incrostazioni scolastiche, senza lace-

rarlo col metodo genetico, né condannarlo allo scacco matto come fanno invece gli interpreti heideggeriani, i problematicisti.

In ogni caso, oggi non sembra più possibile trincerarsi dietro il filologismo degli epigoni del metodo genetico: ai testi di Aristotele si può tornare a ridare un senso plausibile solo se e nella misura in cui si torna a credere al discorso filosofico.

BIBLIOGRAFIA

I. REPERTORI BIBLIOGRAFICI E RASSEGNE CRITICHE

Quasi tutta la letteratura aristotelica fino all'anno 1896 si troverà in M. Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, Librairie H. Welter, Paris 1896. L'opera è manoscritta e contiene circa 3.750 indicazioni (è preziosa soprattutto per le puntuali indicazioni delle edizioni, delle traduzioni e dei commentari di Aristotele).

Per la bibliografia a cavaliere fra il secolo XIX e il secolo XX è da vedere Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Basel 1926[12], pp. 101*-22*.

Per la letteratura posteriore al 1926, si vedranno:

Philippe M. D., *Aristoteles* (*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, herausgegeben von I. M. Bochenski), Bern 1948.

Totok W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. Main 1964.

Gomez-Nogales S., *Horizonte de la Metafísica aristotélica*, Estudios Onienses, Serie II, vol. 2, Madrid 1955, pp. 247-398.

Assai utili sono anche:

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale, *Auteurs*, IV: *Aristote*, Paris 1901.

Aristotle, British Museum, *Catalogue of Printed Books*, London 1884.

Aristoteles, hrsg. von der Preussischen Staatsbibliothek, Sonderdruck aus dem *Gesamtkatalog der Preussischen Bibliotheken*, Berlin 1934.

Per l'aggiornamento bibliografico si consulteranno:

L'année philologique del Marouzeau e il *Répertoire bibliographique de la philosophie* della « Société philosophi-

que de Louvain », che viene pubblicato insieme alla « Revue philosophique de Louvain ».

Per uno *status quaestionis* concernente la moderna letteratura aristotelica si consulteranno:

Gohlke P., *Überblick über die Literatur zu Aristoteles bis 1925*, « Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft », CCXVI, 1927, pp. 65-100; CCXX, 1929, pp. 265-328.

Wilpert P., *Die Lage der Aristoteles Forschung*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », I, 1946, pp. 123-140.

Moraux P., *L'évolution d'Aristote*, in AA.VV., *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1957, pp. 9-41.

Long H. S., *A Bibliographical Survey of Recent Work of Aristotle*, « Classical World », LI, 1958, pp. 47-51; 57-60; 69-76; 96-8; 117-9; 160-2; 167-8; 193-4; 204-9.

Berti E., *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 9-122.

Id., *Aristotele*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, Brescia (imminente), da me potuto vedere in bozze per gentile concessione dell'autore.

Per le bibliografie concernenti le singole opere o le singole parti della filosofia di Aristotele si veda il § VIII, all'inizio di ciascun sottoparagrafo.

II. LE OPERE DI ARISTOTELE

Elenco delle opere esoteriche ed essoteriche

Elencheremo i titoli delle opere del *Corpus aristotelicum* secondo l'ordine in cui sono stampate nell'edizione del Bekker comprese le opere spurie; indicheremo prima il titolo greco, poi il titolo in lingua latina che solitamente si usa nelle citazioni.

Κατηγορίαι	*Categoriae*
Περὶ ἑρμηνείας	*De interpretatione*
Ἀναλυτικὰ πρότερα	*Analytica priora*

Ἀναλυτικὰ ὕστερα	*Analytica posteriora*
Τοπικά	*Topica*
Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων	*De sophisticis elenchis*
Φυσικὴ ἀκρόασις	*Physica*
Περὶ οὐρανοῦ	*De caelo*
Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς	*De generatione et corruptione*
Μετεωρολογικά	*Meteorologica*
Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον	*De mundo*
Περὶ ψυχῆς	*De anima*
Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν	*De sensu et sensibili*
Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως	*De memoria et reminiscentia*
Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως	*De somno*
Περὶ ἐνυπνίων	*De somniis*
Περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις	*De divinatione per somnum*
Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος	*De longitudine et brevitate vitae*
Περὶ νεότητος καὶ γήρως	*De juventute et senectute*
Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου	*De vita et de morte*
Περὶ ἀναπνοῆς	*De respiratione*
Περὶ πνεύματος	*De spiritu*
Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίας	*Historia animalium*
Περὶ ζῴων μορίων	*De partibus animalium*
Περὶ ζῴων κινήσεως	*De motu animalium*
Περὶ πορείας ζῴων	*De incessu animalium*
Περὶ ζῴων γενέσεως	*De generatione animalium*
Περὶ χρωμάτων	*De coloribus*
Περὶ ἀκουστῶν	*De audibilibus*
Φυσιογνωμονικά	*Physiognomonica*
Περὶ φυτῶν	*De plantis*
Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων	*De mirabilibus auscultationibus*

Μηχανικά	*Mechanica*
Προβλήματα	*Problemata*
Περὶ ἀτόμων γραμμῶν	*De lineis insecabilibus*
Ἀνεμῶν θεσείς καὶ προσηγορίαι	*Ventorum situs*
Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου	*De Xenophane, Zenone, Gorgia* [esatta intitolazione è però *de Xenoph., Melisso, Gorgia*]
Τὰ μετὰ τὰ φυσικά	*Metaphysica*
Ἠθικὰ Νικομάχεια	*Ethica Nichomachea*
Ἠθικὰ Μεγάλα	*Magna moralia*
Ἠθικὰ Εὐδήμεια	*Ethica Eudemea*
Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν	*De virtutibus et vitiis*
Πολιτικά	*Politica*
Οἰκονομικά	*Oeconomica*
Τέχνη ῥητορική	*Rhetorica*
Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον	*Rhetorica ad Alexandrum*
Περὶ ποιητικῆς	*Poetica*
Fragmenta	*Fragmenta*
Ἀθηναίων πολιτεία	*Atheniensium respublica*

Ed ecco i titoli delle opere di cui sono state recuperati frammenti, secondo l'edizione del Ross, con la traduzione italiana.

Dialoghi:

Γρύλλος, ἢ Περὶ ῥητορικῆς	*Grillo o della retorica*
Συμπόσιον	*Simposio*
Σοφιστής	*Sofista*
Εὔδημος, ἢ Περὶ ψυχῆς	*Eudemo o dell'anima*
Νήρινθος	*Nerinto*
Ερωτικός	*Erotico*
Προτρεπτικός	*Protreptico (esortazione alla filosofia)*

Περὶ πλούτου	*Della ricchezza*
Περὶ εὐχῆς	*Sulla preghiera*
Περὶ εὐγενειας	*Sulla nobiltà di nascita*
Περὶ ἡδονῆς	*Sul piacere*
Περὶ παιδείας	*Sull'educazione*
Περὶ βασιλείας	*Sulla monarchia*
Ἀλέξανδρος, ἢ ὑπὲρ ἀποίκων	*Alessandro o delle colonie*
Πολιτικός	*Politico*
Περὶ ποιητῶν	*Sui poeti*
Περὶ φιλοσοφίας	*Sulla filosofia*
Περὶ δικαιοσύνης	*Sulla giustizia*

Opere logiche:

Περὶ προβλημάτων	*Sui problemi*
Διαιρέσεις	*Divisioni*
Ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά	*Tracce per argomentazioni*
Κατηγορίαι	*Categorie*
Περὶ ἐναντιων	*Sui contrari*

Opere filosofiche:

Περὶ τἀγαθοῦ	*Sul Bene*
Περὶ ἰδεῶν	*Sulle Idee*
Περὶ τῶν Πυθαγορείων	*Sui Pitagorici*
Περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας	*Sulla filosofia di Archita*
Περὶ Δημοκρίτου	*Su Democrito*

Carmina.

Cataloghi delle opere di Aristotele

Liste dei titoli delle opere di Aristotele ci sono state tramandate da:

1) Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, V, 21 sgg.;
2) Un Anonimo autore della cosiddetta *Vita Menagiana* (dal suo editore), che attinge da Esichio di Mileto;
3) Tolomeo, che attinge da Andronico.

Queste liste sono state pubblicate da V. Rose, rispettivamente, nel vol. V dell'*Aristotelis Opera* dell'Accademia di Berlino, 1870, pp. 1463 sgg. Cfr. anche Rose: *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863, pp. 11 sgg.; *Arist. Fragmenta*, III ed., ivi 1886, pp. 3 sgg.; pp. 1466 sgg. (cfr. anche Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, cit., pp. 18 sgg. e *Fragmenta*, III ed. cit., pp. 9 sgg.); pp. 1469 sgg. (cfr. anche Rose, *Fragmenta*, III ed. cit., pp. 19 sgg.).

Sull'argomento si vedrà:

Moraux P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951 (qui il lettore troverà *status quaestionis*, nuove e approfondite congetture, ricchissima bibliografia).

Antiche biografie

Le principali biografie di Aristotele che ci sono state tramandate sono:
1) *Vita di Aristotele* di Diogene Laerzio;
2) due *Vite Greche* (*Vita Marciana* e *Vita Vulgata*);
3) una *Vita Latina*;
4) due *Vite Siriache*;
5) quattro vite arabe (autori: an-Nadim, Al-Mubashir, Al-Qifti, Usaibia).

Queste vite sono state di recente edite e commentate con grande competenza e acribia:

Düring I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957 (raccoglie tutto il materiale biografico antico, ne dà una nuova edizione critica e un commentario storico filologico).

III. EDIZIONI GENERALI E PARTICOLARI DELLE OPERE DI ARISTOTELE

1. *Edizioni generali.*

La prima edizione a stampa delle opere di Aristotele è la cosiddetta « aldina »: *Aristotelis Opera, Graece...*, Venetiis 1495-1498, 6 voll.

All'aldina fanno seguito le tre edizioni di Basilea. La prima, curata da Erasmo da Rotterdam, uscì nel 1531 (*Aristotelis Opera omnia*, Basileae 1531), la seconda nel 1539 (*Basileensis secunda*, che è una riproduzione della precedente) e la terza nel 1550 (*Basileensis tertia* o *isingriniana*, dallo stampatore Isingrin), con correzione delle precedenti.

Nel 1551-1553 uscì la seconda edizione aldina in 6 voll. (detta *camotiana* per le correzioni apportate da J. B. Camotius).

Nel 1584-1587 uscì la celebre edizione del Sylburg, in 5 voll. in 11 tomi (*Aristotelis Opera quae extant*, Francofurti 1584-1587), che migliora le precedenti.

Nel 1590 venne pubblicata a Lione una nuova edizione a cura del Casaubonus (*Aristotelis Opera nova editio...*, 2 voll.) ristampata nel 1596.

Una ulteriore edizione fu curata dal Pacius, che riprese la precedente rivedendola (*Opera omnia: Graece et Latine...*, Genevae 1596 e Lugduni 1597).

Ricordiamo ancora: *Opera, nova editio, Graece et Latine...*, 2 voll., Genevae 1602 (e 1606-1607). E ulteriormente: *Tou Stageiritou ta Sozomena, Latinae interpretationes adiectae quae graeco contextui melius respondent...*, 2 voll., Aureliae Allobrogum 1606-1609.

Fra le edizioni del Seicento è da menzionare ancora quella del Du Val, *Opera omnia quae extant, Graece et Latine...*, 2 voll., Parisiorum 1619, ristampata nel 1629 e poi ancora nel 1639 e nel 1654 (aumentata in quattro volumi).

Nel secolo XVIII Th. Buhle diede inizio ad una nuova edizione delle opere di Aristotele, ma senza portarla a termine: *Opera omnia Graece...*, voll. I-IV, Biponti 1791-1793, vol. V, Argentorati 1799.

Fra le edizioni del secolo XIX svetta quella del Bekker di cui abbiamo già detto e di cui daremo ulteriore descrizione subito sotto. Per completezza ricorderemo tuttavia anche le altre:

Aristotelis Opera ad optimorum librorum fidem accurate edita, Tauchnitz, Lipsiae 1831-1832, in 16 voll. (edizione stereotipa con correzioni); nuovamente stampata nel 1867-1873.

Aristotelis Opera quae extant, uno volumine comprehensa [...] edidit C. H. Weisse, Tauchnitz, Lipsiae 1843.

L'edizione destinata a soppiantare tutte le altre e a diventare il termine di riferimento per le citazioni, fu quella dell'Accademia di Berlino 1831-1870, tuttora indispensabile, anche se superata in molti particolari:

Aristotelis Opera edidit Academia regia Borussica, G. Reimer, Berolini 1831-1870. I-II: *Aristoteles Graece*, testo critico a cura di I. Bekker (stampato su due colonne, quella di sinistra si indica con *a* e quella di destra con *b*); III: *Aristoteles Latine*, contiene traduzioni latine rinascimentali di vari autori; il volume fu pubblicato pure nel 1931; IV: *Scholia in Aristotelem*, contiene passi desunti da commentatori greci a cura di C. A. Brandis (l'edizione dei commentari greci che successivamente l'Accademia di Berlino ha pubblicato, e di cui daremo l'elenco più oltre, rendono ormai pressoché inutile questo volume); V: *Aristotelis Fragmenta*, raccolti da V. Rose; supplementi agli *Scholia in Aristotelem* curati da Usener e *Index aristotelicus* curato da H. Bonitz. (Questo *Index* è un'opera ad altissimo livello, ed è tuttora insuperata, mentre la raccolta dei frammenti non è ormai più utilizzabile; cfr. più oltre l'indicazione delle più recenti edizioni dei frammenti.)

Una ristampa (con correzioni) di questa monumentale edizione è stata curata da O. Gigon, Berlin 1960-1961.

Degna di particolare menzione, perché migliora, in certi punti, il Bekker, è l'edizione pubblicata da F. Didot, non apprezzata quanto merita e, purtroppo, oggettivamente non utilizzabile perché non riproduce l'impaginazione Bekker, che è ormai d'obbligo nelle citazioni:

Aristotelis Opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo, A. F. Didot, voll. I-IV, Parisiis 1848-1869, vol. V (*Index*), 1874.

Molte delle opere del *Corpus aristotelicum* sono inoltre disponibili nelle seguenti famose collezioni di classici greci e latini:
« Bibliotheca Teubneriana »;
« Collection des Universités de France »;
« Oxford Classical Texts »;
« The Loeb Classical Library ».

Di molte delle opere aristoteliche pubblicate in queste collane daremo via via indicazione subito sotto.

2. *Edizioni di opere singole.*

Ci limitiamo alle opere di interesse strettamente filosofico su cui si è basata la nostra esposizione e seguendo l'ordine della medesima, mentre per un quadro generale rimandiamo a A. Bonetti, *Le edizioni del testo greco di Aristotele dal 1831 ai nostri giorni*, in AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1956, pp. 166-201.

« Frammenti »

Rose V., *Aristotelis pseudepigraphus*, Leipzig 1863.

Id., *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, stampato nel 1867, ma uscito nel 1870 insieme all'*Index arist.* del Bonitz nel vol. V dell'ed. Bekker.

Id., *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, III ed., Leipzig 1886 (nella « Biblioth. Teubneriana »).

Walzer R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934.

Ross W. D., *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.

Plezia M., *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento*, Warszawa 1961.

« Metafisica »

Schwegler A., *Die Metaphysik des Aristoteles, Grundtext, Uebersetzung und Commentar*, nebst erläuternden Abhandlungen, Tübingen 1847-1848, 4 voll. (Frankfurt a. Main 1960, riprod. anast.).

Bonitz H., *Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. B., Bonn 1848-1849, 2 voll. (il secondo vo-

lume è stato riprodotto in ediz. anast., Hildesheim 1960).
Christ W., *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. Christ, Leipzig 1886; nova impressio correctior 1895, più volte ristampata.

Queste tre edizioni ottocentesche sono tuttora utili. Nel nostro secolo sono state pubblicate le due migliori:

Ross W. D., *Aristotle's Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1924, 1958, 1953, 2 voll. (eccellente).
Jaeger W., *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii 1957 (si rifà in gran parte a Ross, aggiungendo alcune sagaci congetture).

Ricordiamo ancora, per completezza:

Tredennick H., *Aristotle, The Metaphysics, with an English Translation*, London-New York 1933-1935 (inferiore alle precedenti due; fa parte della collana « Loeb Classical Library »).
García Yerba V., *Metafisica de Aristótele*, edición trilingue, Madrid 1970.

« Fisica »

Prantl C., *Aristoteles' Acht Bücher Physik, Griechisch und Deutsch*, Leipzig 1854; del medesimo autore si veda anche l'edizione approntata per la « Bibliotheca Teubneriana », Leipzig 1879.
Carteron H., *Aristote, Physique*, texte établi et traduit par H. Carteron, Paris 1926-1931, 2 voll. (fa parte della collana « Collection des Universités de France »).
Wicksteed Ph. H. - Cornford F. M.. Aristotle, *The Physics*, with an English Translation, London-New York 1929-1934 (fa parte della collana « Loeb Classical Library »).
Ross W. D., *Aristotle's Physics*, a Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1936 (il testo critico è stato edito nel 1950 anche nella collana « Oxford Classical Texts »).

« De caelo »

Prantl C., *Vier Bücher über das Himmelgebäude und zwei Bücher ueber Entstehen und Vergehen, Griechisch und Deutsch*, Leipzig 1858 (cfr. dello stesso Prantl il testo critico delle due opere pubblicato nella « Bibliotheca Teubneriana », Leipzig 1881).
Allan D. J., *Aristotelis De Caelo*, Oxford 1936, rist. con correzioni 1955 (fa parte della collana « Oxford Classical Texts »).
Guthrie W. K. C., *Aristotle, On the Heavens*, with an English Translation, London 1939 (fa parte della « Loeb Classical Library »).
Longo O., *Aristotele, De Caelo*, Introduzione, testo critico, traduzione e note, Firenze 1962.
Moraux P., *Aristote, Du Ciel*, texte établi et traduit, Paris 1965 (fa parte della collana « Collection des Universités de France »).

« De generatione et corruptione »

Joachim H. H., *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, a Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1922.
Mugler C., *Aristote, De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit, Paris 1966 (fa parte della « Collection des Universités de France »).

« De anima »

Trendelenburg F. A., *Aristotelis De anima libri tres*, Berlin 1877[2] (Graz 1957 rist. anast.), con eccellente commentario in latino.
Rodier G., *Aristote, Traité de l'âme traduit et annoté*, 2 voll., Paris 1900.
Hicks R. D., *Aristotle, De anima*, with Translation, Introduction and Notes, Cambridge 1907.
Biehl G., *Aristotelis De anima libri tres*, ed. emendatur, Leipzig 1896 (fa parte della collana « Bibliotheca Teubneriana »).
Biehl G., Apelt O., *Aristotelis De anima libri tres*, editio tertia curavit O. Apelt, Leipzig 1926 (fa parte della collana « Bibliotheca Teubneriana »).
Hett W. S., *Aristotle, On the Soul...*, with an English Translation, London 1936 (fa parte della « Loeb Classical Library »).
Ross W. D., *Aristotle, De anima*, with Introduction and Commentary, Oxford 1961 (il testo critico del Ross si trova, senza intr. e comm., anche nella collana « Oxford Classical Texts »).

Jannone A. - Barbotin E., *Aristote, De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris 1966 (fa parte della « Collection des Universités de France »).

« Etiche »

Delle tre « Etiche » manca ancora una edizione critica che sia del tutto soddisfacente, mentre esistono buoni commentari annessi a traduzioni di cui diremo sotto.

Si dovrà quindi ricorrere alle edizioni della fine del secolo scorso:

Grant A., *The Ethics of Aristotle*, illustr. with Essays and Notes, London 1857; 1884[4], 2 voll.
Ramsauer G., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig 1878.
Susemihl Fr., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig 1882; editio tertia curavit O. Apelt, ivi 1812.
Susemihl Fr., *Aristotelis quae feruntur Magna Moralia*, Leipzig 1883.
Susemihl Fr., [*Aristotelis Ethica Eudemia*] *Eudemi Rhodii Ethica...*, Leipzig 1884.
Fritzsche A. T. H., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Regensburg 1851.
Bywater I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1894; più volte ristampata (fa parte della collana « Oxford Classical Texts »).
Burnet J., *The Ethics of Aristotle*, London 1900.
Rackham H., *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, with an English Translation, London-New York 1926; 1934[2] (fa parte della collana « The Loeb Classical Library »).
Armstrong G. C., *Aristotle... Magna Moralia...*, with an English Translation, London 1935 (fa parte della collana « The Loeb Classical Library » ed è stampata nel secondo volume della *Metafisica* curata dal Tredennick sopra citato insieme anche agli *Oeconomica*).
Rackham H., *Aristotle... The Eudemian Ethics...*, with an English Translation, London 1935 (fa parte della collana « The Loeb Classical Library »).
Voilquin J., *Aristote, Ethique de Nicomaque*, texte, traduction et notes, Paris 1940.

« Politica »

Newman W. L., *The Politics of Aristotle*, with an Introduction, two Prefactory Essays, Oxford 1887-1922, 4 voll.
Susemihl Fr., *Aristotelis Politica*, tertium edidit F. S., Leipzig 1882 (fa parte della collana « Bibliotheca Teubneriana »).
Immisch O., *Aristotelis Politica*, Leipzig 1929 (fa parte della collana della « Bibliotheca Teubneriana »).
Rackham H., *Aristotle, Politics*, with an English Translation, London 1932 (fa parte della « The Loeb Classical Library »).
Ross W. D., *Aristotelis Politica*, Oxford 1957 (fa parte della collana « Oxford Classical Texts »).
Aubonnet J., *Aristote, Politique*, texte établi et traduit, Paris 1960 sgg. (fa parte della « Collection des Universités de France », sono finora apparsi i primi due volumi, fino al libro V).

« Poetica »

Bywater I., *On the Art of Poetry*. A rev. Text with Critical Introd., Trans. and Commentary, Oxford 1909.
Rostagni A., *Aristotele, Poetica*, introduzione, testo e commento, Torino 1927; 1945[2].
Hardy J., *Aristote, Poétique*, texte établi et traduit, Paris 1932 (fa parte della « Collection des Universités de France »).
Gudeman A., *Aristoteles, Perì Poietikês*, mit Einleitung, Text und Adnotatio critica, exegetischen Kommentar, Kritischen Anhang und Indices nominum, rerum, locorum, Berlin und Leipzig 1934.
Kassel R., *Aristotelis De arte poetica*, Oxford 1965 (fa parte della collana « Oxford Classical Texts »).

« Organon »

Waitz Th., *Aristotelis Organon*, Leipzig 1844-1846, 2 voll. (rip. anast. Aalen 1962). Si tratta di un lavoro eccellente, ancor oggi di indispensabile consultazione, specie per il commentario.

I singoli trattati dell'*Organon* nelle migliori edizioni critiche si trovano nella collana « Oxford Classical Texts »:

Minio Paluello L., *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, Oxford 1949;
Ross W. D., *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford 1958; ed. corretta 1970;
Ross W. D. - Minio Paluello L., *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, Oxford 1964.

Da segnalare ancora è l'eccellente edizione con commentario degli *Analitici* del Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1949.

Meno valida, ma utile, è anche l'edizione con traduzione inglese dell'*Organon* pubblicata presso la « Loeb Classical Library »: il vol. I, contenente *Categorie, De interpretatione, Analitici primi*, è curato da H. P. Cooke e H. Tredennick ed è stato pubblicato nel 1938; il vol. II, contenente gli *Analitici posteriori* e i *Topici*, è stato curato da H. Tredennick e E. S. Forster ed è stato pubblicato nel 1960; gli *Elenchi Sofistici* sono stati pubblicati a cura di Forster (insieme al *De generat. et corr.* e al *De mundo*) nel 1955.

IV. TRADUZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ITALIANA

Purtroppo non esiste ancora in italiano una traduzione di tutto Aristotele. Una sistematica traduzione con introduzioni critiche, commentario analitico e bibliografie è stata promossa dal « Centro di Studi filosofici di Gallarate » per l'editore Loffredo di Napoli. Sono usciti finora:

La Metafisica, a cura di G. Reale, Napoli 1968, 2 voll.
Gli Analitici primi, a cura di M. Mignucci, Napoli 1970.

Sono imminenti:

I Topici, a cura di A. Zadro [1974].
Trattato sul cosmo per Alessandro, a cura di G. Reale [1974].
Gli Analitici secondi, a cura di M. Mignucci (l'Autore ha già anticipato la traduzione di quest'opera, in limitatissima tiratura, presso l'Editore Azzoguidi, Bologna 1970).

La maggior parte delle traduzioni dei trattati aristotelici in lingua italiana è stata pubblicata dall'editore Laterza: *Opere*, a cura di Gabriele Giannantoni, 4 voll.,

Roma-Bari 1973 (riprodotte anche in ed. economica). Le traduzioni sono a cura di: Giorgio Colli (*Organon*), Antonio Russo (*Fisica, Della generazione e della corruzione, Metafisica*), Oddone Longo (*Del cielo*), Renato Laurenti (*Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale, Politica, Trattato sull'economia, Costituzione degli Ateniesi*), Mario Vegetti (*Parti degli animali*), Diego Lanza (*Riproduzione degli animali*), Armando Plebe (*Etica Nicomachea, Grande etica, Etica Eudemia, Retorica*), Manara Valgimigli (*Poetica*), Gabriele Giannantoni (*Frammenti*).

Presso altri editori si possono inoltre reperire:

De motu animalium, testo, trad. e comm. di L. Torraca, Napoli 1958.
De caelo, intr., trad. e note a cura di O. Longo, Sansoni, Firenze 1962.
Generazione e corruzione, a cura di P. Cristofolini, Boringhieri, Torino 1963.
Fisica, a cura di G. Laurenza, Napoli 1967.
Dell'anima, trad., introd. e comm. a cura di R. Laurenti, Napoli-Firenze 1970.
Le Categorie, intr., trad. e comm. a cura di D. Pesce, Liviana editrice, Padova 1966.
La Politica, La costituzione di Atene, a cura di A. Viano, Utet, Torino 1966.
Poetica, a cura di F. Albeggiani, La Nuova Italia, Firenze 1934 (più volte riedito).
Opere biologiche, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Utet, Torino 1972 (contiene: *Ricerche sugli animali, Le parti degli animali, La locomozione degli animali, La percezione e i percepibili, La memoria e il richiamo alla memoria, Il sonno e la veglia, I sogni, La premonizione nel sonno, La lunghezza e la brevità della vita, La respirazione, Il moto degli animali*).

Delle opere giovanili vi sono le seguenti due traduzioni:

Esortazione alla filosofia (Protreptico), a cura di E. Berti, Radar, Padova 1967.
Della filosofia, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.

V. TRADUZIONI IN LINGUA LATINA E IN LINGUE MODERNE

Traduzioni latine

Per quanto concerne le traduzioni latine di Aristotele si vedranno:

Aristoteles Latinus, Codices descripsit G. Lacombe, in societatem operis adsumptis A. Birkenmayer, M. Dulong, Aet. Franceschini: Pars Prior, Romae 1939, pp. 1763; Pars Posterior, Cantabridgiae 1955, pp. 764-1388. Ecco come uno degli Autori descrive l'opera, che è un vero monumento di erudizione e di acribia: « Nei due volumi sono descritti complessivamente, compresi i pochi frammenti, 2012 codici; è riportata la bibliografia essenziale degli studi sull'Aristotele latino fino al 1953; è tracciata una breve storia della fortuna medievale dello Stagirita (e dei suoi commentatori Greci e Arabi) quale risulta dalle scoperte fatte durante le ricerche sulla tradizione manoscritta; sono dati, infine, ampi *specimina* (*incipit* ed *explicit*) di tutte le versioni. Il secondo volume è inoltre munito di supplementi e d'indici ricchissimi e precisi, frutto della dottrina e della fatica intelligente e preziosa di Lorenzo Minio Paluello [...] » (cfr. E. Franceschini, il lavoro sotto cit., p. 145).

Per un breve e chiaro *status quaestionis*, si vedrà:

Franceschini E., *Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino*, in AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 1957, pp. 144-66.

Per quanto concerne, invece, le traduzioni delle opere di Aristotele fatte dagli eruditi del Rinascimento, si vedranno:

Aristoteles latine interpretibus variis, vol. III dell'edizione dell'Accademia Prussiana delle opere di Aristotele, cit. (1831).

Garin E., *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, « Atti dell'Accademia fiorentina di Scienze Morali "La Colombaria" », Firenze 1950.

Traduzioni in lingua inglese

In lingua inglese esiste una buona traduzione di tutto il *Corpus aristotelicum*:

The Works of Aristotle, translated into English under the editorship of W. D. Ross, at the Clarendon Press, Oxford 1908 sgg. (detta comunemente *The Oxford Translation of Aristotle*). Diamo la descrizione dell'opera e dei rispettivi curatori:
I. *Logic*, 1928: *Categorie*, *De Interpretatione* (E. M. Edghill), *Analytica Priora* (A. J. Jenkinson), *Analytica Posteriora* (G. R. Mure), *Topica*, *De Sophisticis Elenchis* (W. A. Pickard-Cambridge); II. *Philosophy of Nature*, 1930: *Physica* (R. P. Hardie - R. K. Gaye), *De Caelo* (J. L. Stocks), *De generatione et corruptione* (H. H. Joachim); III. *The Soul*, 1913: *Meteorologica* (E. W. Webster), *De mundo* (E. S. Forster), *De anima* (J. A. Smith), *Parva naturalia* (J. I. Beare - G. R. T. Ross), *De Spiritu* (J. F. Dobson); IV. *History of Animals*, 1910: *Historia Animalium* (Sir D'Arcy W. Thompson); V. *Parts of Animals*, 1912: *De partibus Animalium* (W. Ogle), *De motu animalium*, *De incessu animalium* (A. S. L. Farquharson), *De generatione Animalium* (A. Platt); VI. *Minor Biological Works*, 1913: *De coloribus*, *De audibilibus*, *De Melisso Xenophane Gorgia* (T. Loveday - E. S. Forster), *De mirabilibus auscultationibus* (L. D. Dowdall), *De lineis insecabilibus* (H. H. Joachim); VII. *Problems*, 1927 (E. S. Forster); VIII. *Metaphysics* (D. Ross); IX. *Ethics*, 1925: *Ethica Nicomachea* (D. Ross), *Magna Moralia* (St. G. Stock), *Ethica Eudemia* (J. Solomon); X. *Politics and Economics*, 1921: *Politica* (B. Jowett), *Oeconomica* (E. S. Forster), *Atheniensium Respublica* (F. G. Kenyon); XI. *Rhetoric and Poetics*: *Rhetorica* (W. Rhys Roberts), *De Rhetorica ad Alexandrum* (E. S. Forster), *De poetica* (I. Bywater); XII. *Select Fragments*, 1952 (D. Ross).

Questa traduzione si è imposta come punto di riferimento a livello internazionale e rimane, per ora, insuperata, anche se denuncia, ormai, in molti punti i suoi anni.

Traduzioni inglesi si troveranno anche nell'edizione bilingue della « Loeb Classical Library », di cui abbiamo

già dato via via indicazione nel paragrafo concernente l'edizione dei testi.

Traduzioni in lingua francese

La traduzione francese Barthélemy-Saint-Hilaire dello scorso secolo è ormai inutilizzabile. Eccellenti traduzioni ha di recente offerto J. Tricot:

Aristote, Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris 1934 sgg. L'opera comprende: *Organon*; *Métaphysique*, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire; *De la génération et de la corruption*; *De l'Ame*; *Traité du Ciel suivi du Traité pseudo-Aristotélicien du Monde*; *Parva naturalia suivi du traité Pseudo-Aristotélicien de Spiritu*; *Les Météorologiques*; *Histoire des animaux*, 2 voll.; *Les Economiques*; *Ethique à Nicomaque*.

Traduzioni in lingua francese si trovano anche nelle edizioni bilingui delle varie opere di Aristotele pubblicate dalla « Collection des Universités de France », di cui abbiamo già dato via via indicazioni nel paragrafo relativo alle edizioni dei testi. Da segnalare in modo particolare, inoltre, è la recente versione con amplissimo commentario dell'*Etica a Nicomaco*: *L'Ethique à Nicomaque*, a cura di R. A. Gauthier e Y.-J. Jolif, Louvain 1970[2], 4 voll.

Traduzioni in lingua tedesca

Una traduzione di tutte le opere aristoteliche ha iniziato e condotto a buon punto Paul Gohlke, *Aristoteles, Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert*, F. Schöning, Paderborn 1945 sgg. Ecco il piano dell'opera: I. *Aristoteles und sein Werk*; II. Logik: *Kategorien und Hermeneutik, Erste Analytik, Zweite Analytik, Topik*; III. *Rhetorik und Poetik*: *Rhetorik, Poetik und Fragmente der Homererklärung, Rhetorik an Alexander*; IV. *Physik*: *Physikalische Vorlesung, Ueber den Himmel. Ueber Werden und Vergehen, Meteorologie, An König Alexander über die Welt, Kleine Schriften zur Physik und Metaphysik*; V. *Metaphysik*; VI. *Seelenkunde*: *Ueber die Seele, Kleine Schriften zur Seelenkunde*; VII. *Ethik und Politik*: *Grosse Ethik. Schrift über Tugenden und Laster, Eudemische Ethik, Nikomachische Ethik, Politik, Verfassungsgeschichte der Athener, Ueber Haushaltung in Familie und Staat*; VIII. *Naturgeschichte*: *Tierkunde, Ueber die Glieder der Geschöpfe, Ueber die Zeugung der Geschöpfe, Kleine Schriften zur Naturgeschichte*; IX. *Probleme*.

Questa poderosa impresa del Gohlke in genere non è stata ben accolta; ma, per la verità, il giudizio sfavorevole è dipeso in gran parte dalla presa di posizione fortemente negativa dello Jaeger nei confronti degli studi di Gohlke, i quali, applicando il metodo genetico, rovesciavano le conclusioni jaegeriane. Va detto che la traduzione di Gohlke è di valore ineguale, ma, ciononostante, contiene momenti felici e intuizioni brillanti, e, dunque, è da tenere presente.

Un grande piano di traduzioni di tutto Aristotele, a cura di diversi specialisti, è stato programmato dalla Wissenschaftliche Buchgesellschaft di Darmstadt in collaborazione con l'Akademie Verlag di Berlino:

Deutsche Aristoteles Gesamt-Ausgabe. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, 20 voll. L'opera è stata iniziata sotto la direzione di E. Grumach e, dopo la morte di questi, è diretta da H. Flashar. Ecco il piano dell'opera con i curatori dei singoli volumi (sono segnati con asterisco i volumi già pubblicati):

I: 1. *Kategorien* (Konrad Gaiser, Tübingen), 2. *Perì hermenéias* (E. Baer, München; R. Tessmer, München);

II: *Topik, Sophistische Widerlegungen* (M. Soreth, Köln);

III: *Analytica I/II* (J. Mau, Göttingen);

IV: *Rhetorik* (N. N.);

V: *Poetik* (R. Kassel, Berlin);

*VI: *Nikomachische Ethik*, übers. u. komment. von Franz Dirlmeier, durchges. Aufl. 1969[2];

*VII: *Eudemische Ethik*, übers. von Franz Dirlmeier, durchges. Aufl. 1969[2];

*VIII: *Magna Moralia*, übers. von Franz Dirlmeier, durchges. Aufl. 1966[2];

IX: *Politik* (O. Gigon, Bern);

X: 1. *Staat der Athener* (B. Lotze, Jena), 2. *Ökonomik* (H. Braunert, Kiel);

*XI: *Physikvorlesung*, übers. von Hans Wagner, 1967;
XII: 1. e 2*. *Meteorologie. Ueber die Welt*, übers. von Hans Strohm, 1970, 3. *Ueber den Himmel* (P. Moraux, Berlin), 4. *Ueber Entstehen und Vergehen* (E. G. Schmidt, Jena);
*XIII: *Ueber die Seele*, übers. von Willy Theiler, durchges. Aufl. 1969[3];
XIV: *Parva Naturalia* (J. Wiesner, Berlin);
XV: *Metaphysik* (G. Patzig, Göttingen);
XVI: *Zoologische Schriften I: Tiergeschichte* (K. Bartels, Zürich);
XVII: *Zoologische Shriften II*. 1. *Ueber die Teile der Tiere* (I. Düring, Göteborg), 2. *Die kleineren zoologischen Schriften* (J. Kollesch, Berlin);
*XVIII: *Opuscula*. 1. *Ueber die Tugend*, übers. von Ernst A. Schmidt, 1965, 2. *Mirabilia*, übers. von Hellmut Flashar, 3. *De audibilibus*, übers. von Ulrich Klein, 1972, 4. *De plantis* (H. J. Drossaart Lulofs, Amsterdam), 5. *De coloribus* (M. Schramm, Tübingen), 6. *Physiognomica* (M. Schramm, Tübingen), 7. *De lineis insecabilibus* (M. Schramm, Tübingen), 8. *Mechanica* (M. Schramm, Tübingen), 9. *Xenophanes, Melissos, Gorgias* (H. J. Newiger, Konstanz).
*XIX: *Problemata Physica*, übers. von Helmut Flashar, 1962.
XX: *Fragmente* (O. Gigon, Bern).

A giudicare dai volumi già pubblicati, questa edizione supererà la traduzione inglese di Oxford, soprattutto perché contiene ricchi commentari (e quindi giustificazione della traduzione), introduzioni e bibliografie. (Una traduzione senza note di Aristotele è ormai pressoché illeggibile.)

VI. INDICI E LESSICI

Insuperato, e forse superabile solo con l'ausilio dei calcolatori elettronici, è il già citato *Index aristotelicus* del Bonitz, contenuto nel vol. V dell'edizione delle opere di Aristotele dell'Accademia di Berlino. L'*Index* è stato di recente riprodotto anche a parte in ediz. anast.:

Bonitz H., *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955.

Utili sono anche l'*Index rerum et nominum* (pp. 1-903) e l'*Index naturalis historiae* (pp. 905-24) contenuti nell'ultimo volume dell'edizione già sopra citata di F. Didot:

Si potranno vedere inoltre:

Aristotelis opera omnia, Index nominum et rerum absolutissimus, vol. quintum continens indicem nominum et rerum, Parisiis 1874.
Organ T. W., *An Index to Aristotle*, Princeton 1948.
Kiernan T., *Aristotle Dictionary*, New York 1961.

Sono sempre di utile consultazione anche gli indici delle edizioni critiche delle singole opere.

VII. SCOLII, PARAFRASI E COMMENTARI

Commentari greci alessandrini e bizantini

I commentari greci sono stati pubblicati in una monumentale edizione a cura dell'Accademia di Berlino:

Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, G. Reimeri, Berolini 1882-1909. Ecco il catalogo completo:
I. Alexander *in Metaphysica*, ed. M. Hayduck, 1891.
II. 1. Alexander *in Priora Analytica*, ed. M. Wallies, 1883; 2. Alexander *in Topica*, ed. M. Wallies, 1891; 3. Alexander (Mich. Ephes.) *in Soph. elenchos*, ed. M. Wallies, 1898.
III. 1. Alexander *in De Sensu*, ed. P. Wendland, 1901; 2. Alexander *in Meteor. libros*, ed. M. Hayduck, 1899.
IV. 1. Porphyrius, *Isagoge, in Categorias*, ed. A. Busse, 1887; 2. Dexippus *in Categorias*, ed. A. Busse, 1888; 3. Ammonius *in Porphyrii Isagogen*, ed. A. Busse, 1891; 4. Ammonius *in Categorias*, ed. A. Busse, 1895; 5. Ammonius *De Interpretatione*, ed. A. Busse, 1897; 6. Ammonius *in Analytica Priora*, ed. M. Wallies, 1899.
V. Themistius 1. *in Analytica Posteriora*, ed. M. Wallies, 1900; 2. *in Physica*, ed. H. Schenkl, 1900; 3. *de Anima*, ed. R. Heinze, 1889; 4. *de Caelo* hebr. et latine, ed. S. Landauer, 1902; 5. *Metaph. l. Λ paraphra-*

sis hebraice et latine, ed. S. Landauer, 1903; 6. (Sophon.) *in Parv. Nat.*, ed. P. Wendland, 1903.
VI. 1. Syrianus *in Metaphysica*, ed. G. Kroll, 1902; 2. Asclepius *in Metaphysica*, ed. M. Hayduck, 1888.
VII. Simplicius: *De Caelo*, ed. I. L. Heiberg, 1893.
VIII. Simplicius *in Categorias*, ed. K. Kalbfleische, 1907.
IX. Simplicius *in Phys. I-IV*, ed. H. Diels, 1882.
X. Simplicius *in Phys. V-VIII*, ed. H. Diels, 1895.
XI. Simplicius *de Anima*, ed. M. Hayduck, 1882.
XII. Olympiodori 1. *Prolegomena et in Categorias*, ed. A. Busse, 1902; 2. *in Meteora*, ed. G. Stüve, 1900.
XIII. Joannes Philoponus (Olim Ammon.) 1. *in Categorias*, ed. A. Busse, 1898; 2. *in Anal. Priora*, ed. M. Wallies, 1905; 3. *in Anal. Posteriora*, c. Anon. in librum II, ed. M. Wallies, 1909.
XIV. Joannes Philoponus 1. *in Meteor. l. primum*, ed. M. Hayduck, 1901; 2. *de Generatione et corr.*, ed. H. Vitelli, 1897; 3. (Mich. Ephes.) *de Gen. anim.*, ed. M. Hayduck, 1903.
XV. Joannes Philoponus *de Anima*, ed. M. Hayduck, 1897.
XVI. Joannes Philoponus *in Phys. I-III*, ed. H. Vitelli, 1887.
XVII. Joannes Philoponus *in Phys. IV-VII*, ed. H. Vitelli, 1888.
XVIII. 1. Elias *in Porphyr. Isag. et Aristot. Categ.*, ed. A. Busse, 1900; 2. David *Prolegomena et in Porphyr. Isag.*, ed. A. Busse, 1904; 3. Stephanus *in de Interpretatione*, ed. M. Hayduck, 1885.
XIX. 1. Aspasius *in Ethica*, ed. G. Heylbut, 1889; 2. Heliodorus *in Ethica*, ed. G. Heylbut, 1889.
XX. Eustratius, Michael, Anonymus *in Ethica*, ed. G. Heylbut, 1892.
XXI. 1. Eustratius *in Anal. Post. II*, ed. M. Hayduck, 1907; 2. Anonymus et Stephanus *in Rhetoricam*, ed. H. Rabe, 1896.
XXII. Michael Ephesius 1. *in Parva Naturalia*, ed. P. Wendland, 1903; 2. *in De part. anim.*, *De anim. mot.*, *De anim. incessu.*, ed. M. Hayduck, 1904; 3. *in Eth. V*, ed. M. Hayduck, 1901.
XXIII. 1. Sophonias *de Anima*, ed. M. Hayduck, 1883;

2. Anonymus *Paraphrasis in Cat.*, ed. M. Hayduck, 1883; 3. [Themistius] *in Priora Anal. L*, ed. M. Wallies, 1884; 4. Anonymus *Paraphrasis in Sophisticos elencos*, ed. M. Hayduck, 1884.

Per le traduzioni latine di numerosi di questi commentari si vedranno:
Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, cit., *passim.*
Philippe, *Aristoteles*, cit., pp. 19 sgg.

Commentari medievali e rinascimentali

Poiché gran parte della filosofia medievale, sia araba sia occidentale, è un ripensamento e un commento di Aristotele, si rimanda, per questa sezione, ai repertori di filosofia medievale.

Per i commentari medievali latini, si consultino i repertori:
Lohr H. Charles, *Mediaeval Latin Aristotle Commentaries, Authors*, in « Traditio », XXIII (1967), pp. 313-413 [A-F]; XXIV (1968), pp. 149-245 [G-I]; XXVI (1970), pp. 135-216 [Ja-Jo]; XXVII (1971), pp. 251-351 [Jo-Myn]; XXVIII (1972), pp. 281-396 [N-Ri]; XXIX (1973), pp. 93-197 [Ro-Wil].
Zimmermann Albert, *Verzeichnis ungedruckter Kommentars zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit etwa 1250-1350*, Bd. I, Leiden-Köln 1971.

Per i commentari rinascimentali si troveranno ricche indicazioni in:
Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, cit.
Philippe, *Aristoteles*, cit., pp. 22 sgg.

Commentari moderni

Sono solitamente uniti alle edizioni del testo o alle traduzioni delle medesime e sono stati, per lo più, già indicati sotto quelle voci. Ulteriori indicazioni daremo fra gli studi critici.

1. *Studi sul pensiero di Aristotele in generale.*

Gli studi generali su Aristotele anteriori al 1896 si troveranno indicati in Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, cit., pp. 22 sgg.; quelli successivi, sino al 1925, si troveranno in Ueberweg-Praechter, *Grundriss*, p. 102*, e quelli più recenti in Totok, *Handbuch*, cit., pp. 219 sg.

Siebek H., *Aristoteles*, Stuttgart 1899, 1922[4] (traduzione italiana, Palermo 1911).
Piat C., *Aristote*, Paris 1903, 1912.
Alfaric P., *Aristote*, Paris 1905.
Brentano F., *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911 (Darmstadt 1967, rist. anast.).
Case T., *Aristotle*, in *Enciclopaedia Britannica*, Cambridge 1911 (II, pp. 501-22).
Goedeckemeyer A., *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie*, Halle 1912.
Taylor E. A., *Aristotle*, London 1912, più volte riedito.
Hamelin O., *Le système d'Aristote*, Paris 1920, 1931[2].
Goedeckemeyer A., *Aristoteles*, München 1922.
Kafka G., *Aristoteles*, München 1922.
Lalo G., *Aristote*, Paris 1922.
Jaeger W., *Aristoteles Grunlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, 1955[2] (traduzione italiana a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935, più volte ristampata).
Rolfes E., *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung*, Leipzig 1923.
Ross W. D., *Aristotle*, London 1923, più volte riedito; traduzione italiana di A. Spinelli, Laterza, Bari 1946 (lavoro assai accurato).
Roland Gosselin M. D., *Aristote*, Paris 1928.
Schilling Wollny K., *Aristoteles' Gedanke der Philosophie*, München 1929.
Mure G. R. G., *Aristotle*, London 1932.
Bremond A., *Le dilemme aristotélicien*, Paris 1933.
Pauler A., von, *Aristoteles*, Paderborn 1933 (traduzione dall'ungherese, Budapest 1922).
Bröcker W., *Aristoteles*, Frankfurt a. Main 1935, 1964[3].
Fuller B. A. G., *Aristotle*, New York 1935.

Cresson A., *Aristote, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1944, 1963[5].
Quiles J., *Aristóteles, vida, escritos, doctrina*, Buenos Aires 1944.
Robin L., *Aristote*, Paris 1944.
Gohlke O., *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn 1948, 1952[2].
Meulen J., van der, *Aristoteles, der mitte in seinem Denken*, Meisenheim Glan 1951.
Allan D. J., *The Philosophy of Aristotle*, London 1952; Oxford 1970[2] (è stato tradotto in inglese, francese e, di recente, anche in italiano a cura di F. Decleva Caizzi, Lampugnani-Nigri, Milano 1973).
Zürcher J., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn 1952.
Philippe M. D., *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris 1956.
Randall J. H., *Aristotle*, New York 1960.
Brun J., *Aristote et le Lycée*, Paris 1961.
Moreau J., *Aristote et son école*, Paris 1962.
Grene M., *A Portrait of Aristotle*, London 1963.
Berti E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.
Düring I., *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 (lavoro fondamentale; forse, dopo quella dello Jaeger, è la monografia d'insieme più significativa. Cfr. dello stesso Autore la voce *Aristoteles* nella *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Pauly-Wissowa, Suppl. B. XI).
Stiegen A., *The Structure of Aristotle's Thought. An Introduction to the Study of Aristotle's Writings*, Oslo 1966.
Carbonara C., *La filosofia greca. Aristotele*, Napoli 1967[2].
Edel A., *Aristotle*, New York 1967.
Lloyd G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge 1968.

Ricordiamo qui, infine, alcune raccolte di studi di vari autori (altre più specifiche verranno citate sotto i relativi paragrafi):

AA.VV., *Autour d'Aristote. Récueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mons. A. Mansion*, Louvain 1955.
AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1957.

AA.VV., *New Essays on Plato and Aristotle*, a cura di R. Bambrough, London 1959.
AA.VV., *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century* (atti del I *Symposium Aristotelicum*), a cura di I. Düring e G. E. L. Owen, Göteborg 1960.
AA.VV., *L'attualità della problematica aristotelica*, Antenore, Padova 1970.

2. *Studi particolari.*

Studi sul primo Aristotele

In seguito all'*Aristoteles* dello Jaeger è stata riscoperta la filosofia del giovane Aristotele, vale a dire la filosofia degli essoterici, ed è nata tutta una letteratura sull'argomento, per lo più assai specializzata. Il lettore la troverà tutta quanta indicata e recensita in:

Berti E., *La Filosofia del primo Aristotele*, cit., *passim*.

Menzioniamo solo alcune delle opere più significative sul tema:

Bernays J., *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin 1863 (ancora indispensabile, anche se superato per moltissimi aspetti).
Rostagni A., *Il dialogo aristotelico Perì Poietôn*, « Rivista di filologia classica », LIV, 1926, pp. 433-70; LV, 1927, pp. 155-73.
Gadamer H. G., *Der aristotelische Protreptikos und die entwickungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, « Hermes », LXIII, 1928, pp. 138-64.
Karpp H., *Die Schrift des Aristoteles Perì Ideôn*, « Hermes », LXVIII, 1933, pp. 384-91.
Bignone E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, 1973², 2 voll. (Opera fondamentale, che rimane valida, anche se è superata la prospettiva jaegeriana che la sorregge, per la dimostrazione dei riflessi che il giovane Aristotele ebbe sulla filosofia dell'età ellenistica, in particolare su Epicuro.)
Einarson B., *Aristotle's Protrepticus and the Structure of the Epinomis*, « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », LXVII, 1936, pp. 261-85.

Philippson R., *Il Perì Ideôn di Aristotele*, « Rivista di filologia e di istruzione classica », LXIV, 1936, pp. 113-125.
Lazzati G., *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano 1938.
Mariotti S., *Nuove testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile*, « Atene e Roma », VIII, 1940, pp. 48-60.
Wilpert P., *Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisia*, « Hermes », LXXV, 1940, pp. 369-96.
Mühll P., von der, *Isokrates und der Protreptikos des Aristoteles*, « Philologus », XCIV, 1941, pp. 259-65.
Wilpert P., *Neue Fragmente aus Perì Tagathoû*, « Hermes », LXXVI, 1941, pp. 225-50.
Bidez J., *Un singulier naufrage littéraire dans l'antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles 1943.
Festugière A. J., *Aristote: Le dialogue « Sur la philosophie »*, in *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, 1949³, pp. 249-59.
Mansion S., *La critique de la théorie des Idées dans le Perì Ideôn d'Aristote*, « Revue philosophique de Louvain », XLVII, 1949, pp. 169-202.
Wilpert P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.
Düring I., *Problems in Aritsotle's Protrepticus*, « Eranos », LII, 1954, pp. 139-71.
Düring I., *Aristotle in the Protrepticus « nel mezzo del cammin »*, in AA.VV., *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 81-97.
Saffrey H. D., *Le Perì Philosophías d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leiden 1955.
Wilpert P., *Die aristotelische Schrift Ueber die Philosophie*, in AA.VV., *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 96-116.
Moraux P., *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue sur la justice*, Louvain 1957.
Owen G. E. L., *A proof in the Perì Ideôn*, « Journal of Hellenic Studies », LXXVII, 1957, pp. 103-11.
Rabinowitz W. G., *Aristotle's Protrepticus and the Sources of Its Reconstruction*, Berkeley and Los Angeles 1957.

Wilpert P., *Die Stellung der Schrift Ueber die Philosophie in der Gedankenentwicklung des Aristoteles*, « Journal of Hellenic Studies », LXXVII, 1957, pp. 155-62.
Monan J. D., *La connaissance morale dans le Protreptique d'Aristote*, « Revue philosophique de Louvain », LIX, 1960, pp. 185-219.
Untersteiner M., *Il Perì Philosophìas di Aristotele*, « Rivista di filologia e di istruzione classica », XXXVIII, 1960, pp. 337-62; XXXIX, 1961, pp. 121-59.
Düring I., *Aristotle's Protrepticus, An attempt at Reconstruction*, Göteborg 1961 (lavoro fondamentale; sblocca in maniera decisiva l'interpretazione jaegeriana del *Protrettico* e ne dà un'edizione esemplare).
Untersteiner M., *Aristotele Della filosofia*, Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico, Roma 1963.
Chroust A., *Aristotle's Protrepticus. A Reconstruction*, Notre Dame (Indiana) 1964.
Pepin J., *L'interprétation du De Philosophia d'Aristote*, « Revue des Études Grecques », LXXVII, 1964, pp. 445-88.
Schuhl P. M., *Aristote, De la richesse, De la prière, De la noblesse, Du plaisir, De l'éducation, fragments et témoignages*, ed. trad. et comm. sous la direction et avec une préface de P. M. Schuhl, Paris 1968.

Rapporti di Aristotele con la dottrina platonica delle Idee e delle Idee-numeri

Oltre ai già citati lavori sul trattato *Intorno alle Idee* e *Intorno al Bene*, sono essenziali, per orientarsi adeguatamente in questa problematica:

Robin L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963, rist. anast.).
Stenzel J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles*, Breslau 1917 (Darmstadt 1961⁵).
Stenzel J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin 1924 (Darmstadt 1959²).
Gentile M., *La dottrina platonica delle Idee Numeri e Aristotele*, Pisa 1930.

Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 (New York 1962²).
Id., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley and Los Angeles 1945 (New York 1962; tradotto anche in tedesco e di imminente pubblicazione anche in lingua italiana).
Taylor A. E., *Plato*, London 1926; trad. it., Firenze 1949, pp. 777-97 (più estesa esposizione dell'interpretazione delle Idee-numeri del Taylor si troverà in *Philosophical Studies* [1936], pp. 91-150).
Ross D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1953².
Wedberg A., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm 1955.
Si veda anche l'importante raccolta di articoli di autori vari: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*, hrsg. von Jurgen Wippern, Darmstadt 1972.
Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963 (contiene anche la prima edizione delle testimonianze [pp. 441-557] sistematicamente ordinate).
Kraemer H. J., *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967).
Levi A., *Il problema dell'essere nell'ontologia e nella gnoseologia di Platone*, opera postuma a cura di G. Reale, Padova 1970, pp. 132 sgg.

La *Metafisica* e la problematica ontologico-teologica

Una bibliografia pressoché completa il lettore potrà ricavare dalle seguenti opere citate: Schwab, *Bibl. d'Arist.*, pp. 209 sgg.; Ueberweg-Praechter, *Grundriss*, pp. 104* sg., 113* sgg.; Totok, *Handbuch*, pp. 234 sgg. e 250 sgg. Eccellente è la bibliografia che si troverà in J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951 (1963²), pp. 425 sgg. e assai ricca quella di S. Gomez Nogales, *Horizonte de la Metafisica aristotélica*, cit., pp. 259 sgg., 374 sgg. e di Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol. II, pp. 449-702. Una bibliografia ragionata di un centinaio di libri e articoli sul tema si troverà infine in: Reale, *Il concetto di filosofia prima* cit., pp. 321-76. *Status quaestionis* riguardante le interpretazioni

genetiche della *Metafisica* si troverà in Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 39-75.

La letteratura che sotto citeremo è fra la più importante del secolo XX; per quella del secolo XIX cfr. Reale, *Aristotele, Metafisica*, cit., II, pp. 462 sgg.

Werner C., *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Paris 1910.

Jaeger W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.

Chevalier J., *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris 1915.

Arnim H., von, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles*, « Wiener Studien », XLVI, 1928, pp. 1-48 (fondamentale ancora oggi perché rappresenta la prima presa di posizione su solide basi filologiche contro l'interpretazione genetica jaegeriana, in particolare della metafisica).

Arnim H., von, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, « Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien », Philos.-hist. Klasse, CCXII, 1931, 5 Abhandlung.

Badareu D., *L'individuel chez Aristote*, Paris s. d. [ma 1936].

Arpe C., *Das tì ên eînai bei Aristoteles*, Hamburg 1937.

Oggioni E., *La filosofia prima di Aristotele*, Milano 1939. Più chiara la tesi dell'Autore si troverà nella amplissima introduzine premessa alla traduzione dell'Eusebietti della *Metafisica* aristotelica, Padova 1950.

Preiswerk A., *Das Einzelne bei Platon und Aristoteles*, « Philologus », Supplementband XXXII, 1939.

Chen Chung Hwan, *Das Chorismos-problem bei Aristoteles*, Berlin 1940.

Owens J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951; ed. riveduta 1963 (lavoro sotto tutti i punti di vista fondamentale).

Rijk L. M., de, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952.

Merlan Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, 1960.

Wundt M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart 1953.

Gohlke P., *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954.

Reiner K., *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, « Zeitschrift für Philosophische Forschung », VIII, 1954, pp. 210-37.

Gómez Nogales S., *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid 1955.

Ambuehl H., *Das Objekt der Metaphysik bei Aristoteles*, Freiburg i. d. Schweiz 1958.

Cencillo L., *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid 1958.

Mansion A., *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, « Revue philosophique de Louvain », LVI, 1958, pp. 165-221.

Moser S., *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, Berlin 1958.

Tugendhat E., *Tì katà tinós. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg 1958.

Stallmach J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1959.

Wagner H., *Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriff*, « Philosophische Rundschau », VII, 1959, pp. 129-48.

Patzig G., *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*, « Kantstudien », LII, 1960/1961, pp. 185-205.

Décarie V., *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris 1961.

Deninger J. G., *« Wahres Sein » in der Philosophie des Aristoteles*, Meisenheim am Glan 1961.

Dhondt U., *Science suprême et ontologie chez Aristote*, « Revue de Philosophie de Louvain », LIX, 1961, pp. 5-30.

Elders L., *Aristotle's Theorie of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Assen 1961.

Lugarini L., *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1961.

Riondato E., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961.

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962, 1966 (cfr. la tesi esposta dall'Autore in breve in *Aristoteles*

und das Problem der Metaphysik, « Zeitschrift für philosophische Forschung », XV, 1961, pp. 321-33).
Buchanan E., *Aristotle's Theory of Being*, Cambridge (Mass.) 1962.
Kraemer H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964.
Reale G., *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, Brescia 1964 (è trattato con ampiezza il problema dei rapporti fra la metafisica di Teofrasto e quella aristotelica).
Boehm R., *Das Grundlegende und das Wesendliche. Zu Aristoteles' Abhandlung « Ueber das Sein und das Seiende » (Metaphysik* Z), Den Haag 1965.
Kraemer H. J., *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, « Kantstudien », LVIII, 1967, pp. 313-54.
Lesze W., *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.
Happ H., *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971 (lavoro poderoso: il più completo sull'argomento).

Studi sulla problematica fisica e cosmologica

Una bibliografia assai ricca il lettore troverà nelle seguenti opere citate: Schwab, *Bibl. d'Aristote*, pp. 130 sgg.; Ueberweg-Praechter, *Grundriss*, pp. 105*, 115* sgg.; Totok, *Handbuch*, pp. 242, 252; Ross, *Arist. Phys.*, pp. VIII sgg.; Wagner, *Arist., Physikvorlesung*, cit.

Robin L., *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », XXIII, 1910, pp. 1-28, 184-210 (stampato anche in: Robin, *La pensée hellenique des origines à Epicure*, Paris 1942).
Reiche L., *Das Problem des Unendlichen bei Aristoteles*, Breslau 1911.
Mansion A., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain 1913; deuxième édition, revue et augmentée, Louvain 1946.
Carteron H., *La notion de force dans le système d'Aristote*, Paris 1924.
Gohlke P., *Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlischen Schriften des Aristoteles*, « Hermes », LIX, 1924, pp. 274-306.
Theiler W., *Zur Geschichte der theleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1924; Berlin 1965.
Edel A., *Aristotle's Theory of the Infinite*, New York 1934.
Dehn M., *Raum, Zeit, Zahl bei Aristoteles vom mathematischen Standpunkt aus*, « Scientia », LX, 1936, pp. 12-21, 69-74.
Mansion A., *La Phisique aristotélicienne et la philosophie*, « Revue Neosc. », XXXIX, 1936, pp. 5-26.
Le Blond J. M., *Logique et méthode chez Aristote. Etudes sur la recherche des principes dans la Physique aristotélicienne*, Paris 1939.
Riezler K., *Physics and Reality.* Lectures of Aristotle on modern Physics at an international Congress of science, Yale Univ. Press, New Haven 1940.
Weiss H., *Kausalität und Zufall bei Aristoteles*, Basel 1942; Darmstadt 1967.
Verdenius W. J. - Waszink J. H., *Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away. Some Comments*, Leiden 1946; 1966[2].
Giacon C., *Il divenire in Aristotele*, Padova 1947.
Runner H. E., *The Development of Aristotle Illustrated from the Earliest Books of the Physics*, Kampen 1951.
Mondolfo R., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.
Solmsen F., *Aristotle's System of the Physical World*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1960.
Gohlke P., *Moderne Logik und Naturphilosophie bei Aristoteles*, Paderborn 1962.
Schramm M., *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*, Frankfurt a. Main 1962 (per la bibliografia concernente i rapporti fra A. e i paradossi zenoniani sul moto cfr. Ross, *Ar. Phys.*, cit., pp. XI sg.).
Wieland W., *Die aristotelische Physik .Untersuchungen ueber die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlischen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Tübingen 1962.
Conen P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964.
Evans M. G., *The Physical Philosophy of Aristotle*, Albuquerque 1964.
Morau J., *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova 1965.

Woodbridge F. J. E., *Aristotle's Vision of Nature*, New York 1965.
Dubois J. M., *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967 (tutta la prima parte dell'opera, pp. 15-125, traccia lo *status questionis* relativo alla tematica del tempo).
Ruggiu L., *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia 1968.
AA.VV., *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, hrg. von I. Düring, Heidelberg 1969.

Studi sulla problematica psicologica e gnoseologica

Per una bibliografia sui temi psicologici cfr. Schwab, *Bibl. d'Aristot.*, cit., pp. 179 sgg.; Ueberweg-Praechter, *Grundriss*, cit., p. 117*; Hicks, *Arist. De anima*, cit., pp. XI-XVII; O. Apelt in Biehl-Apelt, *Arist. De an.*, cit., pp. IX-XIII; Totok, *Handbuch*, cit., pp. 142 sgg., 253 sgg.; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948, pp. 319-90. *Status quaestionis* concernente le interpretazioni genetiche della psicologia si troverà in Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 88 sg.

Brentano F., *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom Noûs poietikós*, Mainz 1867; Darmstadt 1967 (ancora fondamentale).
Chaignet A.-E., *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris 1883.
Bobba R., *La dottrina dell'intelletto in Aristotile e nei suoi più illustri commentatori*, Torino 1896.
Kurfess H., *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenannten. Noûs poietikós und pathetikós*, Tübingen 1911.
Siwek P., *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Paris 1930.
Cassirer H., *Aristoteles Schrift « Von der Seele » und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tübingen 1932.
De Corte M., *Notes exégétiques sur la théorie aristotélicienne du « Sensus communis »*, « New Scholasticism », VI, 1932, pp. 187-214.
De Corte M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris 1934.

Spicer E. E., *Aristotle's Conception of the Soul*, London 1934.
Schilfgaarde P., van, *De Zielkunde van Aristoteles*, Leiden 1938.
Shute C. W., *The Psychology of Aristotle. An Analysis of the Living Being*, Columbia 1941; New York 1964.
Moraux P., *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris 1942.
Catin S., *L'intelligence selon Aristote*, « Laval théologique et philosophique », IV, 1948, pp. 252-88.
Nuyens F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948 (è il più significativo fra gli scritti concernenti l'evoluzione della dottrina aristotelica dell'anima).
Catin S., *Le nombre des sens externes d'après Aristote*, « Laval théologique et philosophique », VII, 1951, pp. 59-67.
Soleri G., *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Torino 1952.
Hamelin O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, ouvrage publié avec une introduction par E. Barbotin, Paris 1953.
Mansion A., *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, « Revue philosophique de Louvain », LI, 1953, pp. 444-72.
Barbotin E., *La théorie aristotélicienne de l'intellecte d'après Théophraste*, Louvain-Paris 1954.
Catin S., *L'object des sens externes dans la conception aristotélicienne de la sensation*, « Laval théologique et philosophique », XV, 1959, pp. 9-31.
Oehler K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962.
Lefèvre Ch., *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie*, Louvain 1972.

Studi sull'etica aristotelica

Oltre ai repertori più volte citati dello Schwab, Ueberweg-Praechter e Totok, si vedranno le eccellenti bibliografie specifiche sulla tematica morale di Aristotele in: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. Apelt cit., pp. XII-XXIX. Per la bibliografia posteriore al 1912 si vedrà: Gauthier-Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, cit., vol. II, 2, pp. 917-40 che arriva fino al 1958, e il supplemento per gli anni 1958-1968 nel vol. I, 1 (seconda edizione 1970),

pp. 315-34. Ottime anche le bibliografie del Dirlmeier, *Arist. Nik. Eth.*, cit., pp. 255-64; Id., *Arist. Eud. Eth.*, cit., pp. 121-7; Id., *Magn. Mor.*, cit., pp. 113-8. *Status quaestionis* delle interpretazioni genetiche dell'etica si troverà in: Berti, *La filos. d. prim. Arist.*, cit., pp. 76-87 e, con maggiore ampiezza, in Zeller-Plebe (Parte II, vol. VI della traduzione italiana dell'opera zelleriana, segnatamente nella nota *La questione dello sviluppo dell'etica aristotelica*, pp. 88-110). Qui, dato il limitato spazio a disposizione, ci limiteremo all'indicazione di alcune monografie, con l'esclusione di molti dei lavori di carattere prevalentemente filologico e riguardanti l'autenticità e la genesi dei singoli trattati etici, che si troveranno in Dirlmeier.

Ramsauer A. J. G., *Zur Charakteristic der aristotelischen Magna Moralia.* Fak-simile Neudruck-Ausgabe Oldenburg 1858 mit einer Einleitung von F. Dirlmeier, Stuttgart-Bad Kannstatt 1964.

La Fontaine A., *Le plaisir d'après Platon et Aristote*, Paris 1902.

Gillet M., *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Friburgo 1905, Paris 1928.

Id., *Les éléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », I, 1907, pp. 217-38.

Kalkreuter H., *Die Mesotes bei und vor Aristoteles*, Tübingen 1911.

Kapp E., *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Freiburg 1912.

Goedeckmeyer A., *Aristoteles' praktische Philosophie*, Leipzig 1922.

Arnim H., von, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Leipzig-Wien 1924.

Walzer R., *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin 1929.

Brink K. O., *Stil und Form der pseudoaristotelischen Magna Moralia*, Ohlau 1933.

Léonard J., *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles 1948.

Joachim H. H., *The Nichomachean Ethics*, a Commentary ed. by D. A. Rees, Oxford 1951.

Allan D. J., *The Practical Syllogism*, in AA.VV., *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 325-40.

Lottin O., *Aristote et la connexion des vertus morales*, in AA.VV., *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 343-366.

Bausola A., *La teleologia aristotelica e il valore dell'attività noetica*, in AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1956, pp. 26-70.

Ando T., *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Kyoto 1958.

Gauthier R. A., *La Morale d'Aristote*, Paris 1958.

Lieberg G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München 1958.

Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.

Oates W. J., *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton 1963.

Donini P. L., *L'etica dei Magna Moralia*, Torino 1965.

Hardie W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.

Monan J. D., *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968.

AA.VV., *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum, hrsg. von P. Moraux und D. Harflinger, Berlin 1971.

Studi sulla politica aristotelica

Per una bibliografia completa circa la tematica politica si vedano: Schwab, *Bibliographie d'Aristot.*, cit., pp. 157 sgg.; Ueberweg-Praechter, *Grundriss*, cit., pp. 119 sgg.; Totok, *Handbuch*, cit., pp. 244 sgg., 261 sgg., e la bibliografia citata dall'Aubonnet, nella introduzione alla sua edizione della *Politica* nella « Collection des Univ. de France ». Per lo *status quaestionis* concernente il problema della *Politica* cfr. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 76-87 e la nota di Plebe, *La questione della composizione della « Politica » dall'« Aristoteles » di Jaeger ai giorni nostri*, in Zeller-Plebe, *op. cit.*, pp. 215-45.

Wilamowitz Moellendorff U., *Aristoteles und Athen*, 2 voll., Berlin 1893.

Barker E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 1902, New York 1959[2].

Bornemann E., *Aristotelische Urteil über Platos politische theorie*, « Philologus », LXXIX, 1923, pp. 70-111, 113-58, 234-57.

Guebbels B., *Die Lehre des Aristoteles von den Arbeitenden Klassen*, Bonn 1927.

Defourny M., *Aristote, Etude sur la Politique*, Paris 1932.
Kelsen H., *La politique gréco-macédonienne et la politique d'Aristote*, « Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique », IV, 1934, pp. 2-79.
Kelsen H., *The Philosophy of Aristotle and the Hellenistic-macedonian Policy*, « International Journal of Ethics », XLVIII, 1937, pp. 1-64.
Salomon M., *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937.
Ivánka E., von, *Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen*, Budapest 1938.
Ashley W., *The Theory of Natural Slavery According to Aristotle and St. Tohmas*, Notre Dame (Indiana) 1941.
Bagolini L., *Il problema della schiavitù nel pensiero etico-politico di Aristotele*, « Scienza e filosofia », 1942, pp. 1-38.
Sigfried W., *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*, Zürich 1947.
Hamburger M., *Morals and Law: the Growth of Aristotle's Legal Theory*, Yale Univ. Press, New Haven 1951.
Laurenti R., *Genesi e formazione della Politica di Aristotele*, Padova 1955.
Trude P., *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1955.
Weil R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la Politique*, Paris 1960.
Braun E., *Aristoteles über Bürger- und Menschentugend*, Wien 1961.
Ritter J., *Naturrecht bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts*, Stuttgart 1961.
AA.VV., *La Politique d'Aristote*, Entretiens Fondation Hardt XI, Vandoeuvres-Genève 1965. Contiene: Stark R., *Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik*; Allan D. J., *Individual and State in the Ethics and Politics*; Aubenque P., *Théorie et pratique politiques chez Aristote*; Moraux P., *Quelques apories de la Politique et leur arrièreplan historique*; Weil R., *Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote*; Aalders H., *Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den Politika des Aristoteles*.

Studi sulla poetica e sulla retorica

Sulla *Poetica* esiste una eccellente bibliografia: Cooper L. - Gudeman A., *A Bibliography of the Poetics of Aristotle*, Yale Univ. Press, New Haven 1928, 1932², e Herrick M. T., *A Supplement to Cooper and Gudeman's Bibliography of the Poetics of Aristotle*, « American Journal of Philology », LII, 1931, pp. 168-74. Per gli anni posteriori al 1932 cfr. Totok, *Handbuch*, cit., pp. 224 sgg., 259 sg. e Zeller-Plebe, *op. cit.*, pp. 298-309.

Rostagni A., *Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica*, « Studi italiani di filologia classica », N. S., II, 1922, pp. 1-147.
Bignami E., *La catarsi tragica in Aristotele*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XVIII, 1926, pp. 103-24, 245-252, 335-62.
Levi G. A., *Intorno ad alcuni concetti della poetica aristotelica e di quella platonica*, « Atene e Roma », VIII, 1927, pp. 105-33.
Bignami E., *La poetica di Aristotele e il concetto d'arte presso gli antichi*, Firenze 1932.
Bignami E., *Problemi vari sulla poetica di Aristotele*, « Giornale critico della filosofia italiana », 1933, pp. 353-584.
Montmollin D., de, *La poétique d'Aristote*, Neuchâtel 1951.
Verdenius W. J., *Kátharsis tôn pathemáton*, in AA.VV., *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 367-73.
Cooper L., *The Poetics of Aristotle, Its Meaning and Influence*, Ithaca-New York 1956, 1963².
House A. H., *Aristotle's Poetics. A Course of Eight Lectures*, rev. by C. Hardie, London-Toronto 1956.
Else G. F., *Aristotle's Poetics: the Argument*, Cambridge (Mass.) 1957.
Russo A., *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli 1962.
Vattimo G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Cuneo 1971.
Pieretti A., *I quadri socio-culturali della « Retorica » di Aristotele*, Roma 1973.

Letteratura sulla logica

Per la letteratura sulla logica cfr.: Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, cit., pp. 84 sgg.; Ueberweg-Praechter,

Grundriss, cit., pp. 112 sgg.; Totok, *Handbuch*, cit., pp. 230 sgg. e 249 sg. Ricchissima messe di indicazioni bibliografiche si troveranno in I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg-München 1963², pp. 545 sgg.; Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, sotto citato, pp. 349 sgg. e Id., *Aristotele, Analitici primi*, cit., pp. 727-72 e Id., *Analitici post.*, cit., pp. 247-65. Per lo *status quaestionis* concernente l'evoluzione della logica cfr. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 88-100.

Consbruch M., *Epagoghé und Theorie der Induction bei Aristoteles*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », V, 1892, pp. 302-21.

Maier H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, Leipzig 1896-1900, 3 voll.; rist 1936 e Hildesheim 1969-1970.

Roland Gosselin M.-D., *Les méthodes de la définition d'après Aristote*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », VI, 1912, pp. 236-52, 661-75.

Geyser J., *Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles*, Münster 1917.

Shorey P., *The Origin of the Syllogism*, « Classical Philology », XIX, 1924, pp. 1-19 (cfr. anche *The Origin of Syllogism Again*, ivi, XXVIII, 1933, pp. 199-204).

Calogero G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927, 1968².

Solmsen F., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929.

Bekker A., *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Berlin 1933.

Regis L.-M., *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1935.

Gohlke P., *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlin 1936.

Le Blond J.-M., *Eulogos et l'argument de convenience chez Aristote*, Paris 1938.

Id., *La définition chez Aristote*, « Gregorianum », XX, 1939, pp. 351-80.

Kapp E., *Greek Foundation of Traditional Logik*, New York 1942.

Mansion S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain-Paris 1946.

Lukasiewicz J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951; 1957² (trad. it. a cura di C. Negro, Morcelliana, Brescia).

Negro C., *La dottrina delle categorie nell'omonimo trattato aristotelico*, Pavia 1952.

Platzeck E. W., *Von der Analogie zum Syllogismus*, Paderborn 1954.

Bourgery L., *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955.

Lugarini L., *Il problema delle categorie in Aristotele*, « Acme » (Annali della facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Milano), VIII, 1955, pp. 1-109.

Viano C. A., *La logica di Aristotele*, Torino 1955.

Riondato E., *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova 1957.

Patzig G., *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen 1959, 1963².

AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthod*, Atti del II *Symposium Aristotelicum*, Louvain 1961.

McCall S., *Aristotle's Modal Syllogisms*, Amsterdam 1963.

Ebbinghaus K., *Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles*, Göttingen 1964.

Plebe A., *Introduzione alla logica formale attraverso una lettura logistica di Aristotele*, Bari 1964.

Pater W.-A., de, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Freibourg 1965.

Negro C., *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Bologna 1967.

Cosenza P., *Sensibilità, percezione, esperienza secondo Aristotele*, Napoli 1968.

Id., *Tecniche di trasformazione nella sillogistica di Aristotele*, Napoli 1972.

ARISTOTELE

Bibliografia